المستشرق البروفسور

بيير لوري

من تاريخ الهرمسيّة والصوفيّة في الإسلام



ترجمة وتقديم

د.لويس صليبا

دار ومكتبة بيبليون

جبيل - لبنان

من تاريخ الهرمسية
والصوفية في الإسلام

مكتبة الخيمياء وجابر بن حيان 4

المستشرق البروفسور

بيير لوري

من تاريخ الهرمسيّة والصوفيّة في الإسلام

طبعة رابعة مزيدة ومنقّحة

مع مقدّمة جديدة للمؤلّف

ترجمة وتقديم

د. لويس صليبا





دار ومكتبة بيبليون

جبيل - لبنان

المؤلف : المستشرق البروفسور بيير لوري

أستاذ ومدير أبحاث في الدراسات الإسلامية

معهد العلوم الدينية – جامعة السوربون – باريس.

Ecole pratique des Hautes Etudes
Section des Sciences Religieuses
Sorbonne – Paris

عنـــوان الكتاب : من تاريخ الهرمسيّة والصوفيّة في الإسلام

ترجمة وتقديم : د. لويس صليبا ***Dr Lwiis Saliba***

باحث وأستاذ في الدراسات الإسلامية/باريس وبيروت.

www. Thoughts.com/Lwiis Saliba

عدد الصفحات : 318 ص

القياس : 14 × 21

سنة النشر : طبعة رابعة 2016 مزيدة ومنقحة/ 2011 ط3/ط2، 2008 – ط1، 2005.

تنضيد وإخراج داخلي: صونيا سبسبي

الناشر : **دار ومكتبة بيبليون**

طريق المريميين – حي مار بطرس– جبيل/ بيبلوس ، لبنان

ت: 09/540256 – 03/847633 ف: 09/546736

www.DarByblion.com

Byblion1@gmail.com

إهداء

إلى إميل منذر

صديقاً وكاتباً ومدقّقاً لغويّاً.

لــك في هذا الكتاب إسهام،

فإليك يُهدى بحلّته الجديدة.

لويس

إلى إميل منذر

صديقاً وكاتباً ومدقّقاً لغويّاً.

لــك في هذا الكتاب إسهام،

فإليك يُهدى بحلّته الجديدة.

لويس

مكتبة الخيمياء وجابر بن حيّان

تصدر بإشراف المستشرق بيير لوري

1 – مجموعة مصنَّفات في الخيمياء والإكسير الأعظم، لجابر بن حيان، دراسة وتقديم المستشرق بيير لوري، 458 ص.

2 – تدبير الإكسير الأعظم، 14 رسالة في صنعة الكيمياء لجابر بن حيان، تحقيق وتقديم المستشرق بيير لوري، 230 ص.

3 – مجموعة من رسائل جابر بن حيان. اختارها وحقَّقها المستشرق بول كراوس، دراسة وتقديم د. عبدالرحمن بدوي، 585 ص.

4 – من تاريخ الهرمسية والصوفية في الإسلام للمستشرق بيير لوري، ترجمة وتقديم د. لويس صليبا، (ط3) 315 ص.

5 – المصباح في علم المفتاح، تأليف عزالدين الجلدكي، تحقيق الشيخ علي المحلاتي.

6 – مجموعة مؤلَّفات في الصنعة وعلم المفتاح والخواص، لِعز الدين الجلدكي وأبي القاسم العراقي وأبي العباس السفياني، تحقيق المستشرقين إرك هوليار وب ريكار، 216ص.

7 – ثلاث رسائل فلسفية لجابر بن حيان، دراسة زكي نجيب محمود، 170ص.

مقدّمات المترجم

مقدّمة المترجم للطبعة الثانية

لقيَ هذا المصنَّف من إقبال المثقّفين والباحثين ما جعل طبعته الأولى تنفد في سنة صدوره. فشكّل ذلك مفاجأة سارّة للمؤلّف والمترجم معاً. فكِلانا لم يتوقّع ذا الرواج لكتاب أكاديمي الطابع وتخصّصي الموضوع.

ولكن يبدو أن الميزتَين المذكورتَين كانتا من أسباب انتشاره وسرعة نفاده.

يبحث مؤلِّف المستشرق البروفسور لوري في الهرمسيّة أي علوم الباطنيّة في الإسلام. وقليلة، بل نادرة، هي الكتب العربية التي تدرس هذا العلم. وأكثر ندراً، تلك التي تتناوله في مقاربة أكاديميّة رزينة ومحايدة وبعيدة عن النقض والأحكام المسبقة. وهي حال مصنّفنا هذا. ما جعل دائرة انتشاره وتداوله تتّسع. وإلى ذلك يمكن أن نضيف أن اسم المستشرق بيير لوري المعروف في الغرب غدا اليوم معروفاً في دنيا العرب والإسلام أيضاً. فلوري مستشرق وباحث يجمع في كتاباته عمق التحليل والنظرة الموضوعيّة وسِعَة الإطّلاع والمقدرة على الاستخلاص. ويوظّفها في الدراسات الإسلاميّة.

وهذا ما لاحظه المثقّف العربي وقدّره. وقد عبّر عدد من القرّاء عن هذا التقدير في العديد من المعارض والندوات التي التقيتهم فيها. وإنه لَمِن دواعي سروري أن يلقى أستاذي المستشرق ما يستحقّ من اهتمام وتتبُّع لأبحاثه. وهذا ما دفعني إلى إصدار كتاب آخر له في العام الفائت: "جابر بن حيّان وعلوم عصره". وهو دراسة وتقديم لِ :"مجموعة مصنّفات في الخيمياء والإكسير الأعظم" لجابر بن حيّان نشرته دار ومكتبة بيبليون أيضاً.

وبشأن الكتاب الذي بين أيدينا. فقد تريّثت في إصدار طبعة ثانية، لأنني لم أشأ أن تكون مجرّد تكرار للأولى. بل أن تجمع إلى الجديدة، صِفتَي المنقّحة والمزيدة.

وأهم ما في هذه الطبعة من تنقيحات تصحيح أخطاء إملائية وطباعية شابت الأولى. ولا بد من التنويه هنا بالجهد المشكور الذي قام به الصديق العقيد إميل منذر في تصحيح العديد من الأخطاء اللغوية والإملائية التي عانت منها الطبعة الأولى. والبارز من ناحية الشكل هو إعادة إخراج النصّ وتنظيمه بطريقة تستفيد من التطوّرات الأخيرة في عالمَي الكومبيوتر والطباعة. وهو أمرٌ أُدين به إلى معاوِنَتي صونيا سبسبي التي تدأب على الإفادة من كل جديد في تقنيّات الصف والإخراج.

ماذا الآن عن الزيادات؟. أبرز ما أضيف في هذه الطبعة

الملاحق. فقد جمعتُ كل ما وصلني من مقالات نُشرت في الصُحف للمؤلّف أو عنه، وكذلك المقابلات التي أجريت معه، وأيضاً أنباء النشاطات الثقافيّة التي قام بها من ندوات وغيرها. وأضفت إلى ذلك بيبلوغرافيا شاملة لما نَشَر من كتب وأبحاث بالفرنسة والإنكليزية والعربية. وهذا الملف/الملحق يضيء على أبحاث بيير لوري ونظريّاته ومواقفه من زاوية الإعلام والصحافة، ويتيح بالتالي للقارئ مزيداً من فُرَص التعرّف عليه، وعلى محاور دراساته.

ومما أضفنا في هذه الطبعة الصُوَر والرسوم البيانيّة. وليس الغاية منها مجرّد الزينة. وإنّما اختيرت في الغالب من مخطوطات خيميائيّة عربيّة وغيرها. ورُوعِيَ في اختيارها أن تكون أقرب ما يمكن إلى النص. وأن تساهم في توضيح مضامينه. أو شدّ الانتباه إليه.

وقد خصّ المؤلّف الطبعة الثانيةَ هذه بمقدّمة جديدة. نقلناها إلى العربية وأثبتنا بمحاذاتها الأصل الفرنسي.

وكل هذه الزيادات والتنقيحات تضفي على كتابنا حلّة جديدة تتناول الشكل والمضمون.

فعساه يحوز على رضى القارئ والباحث.

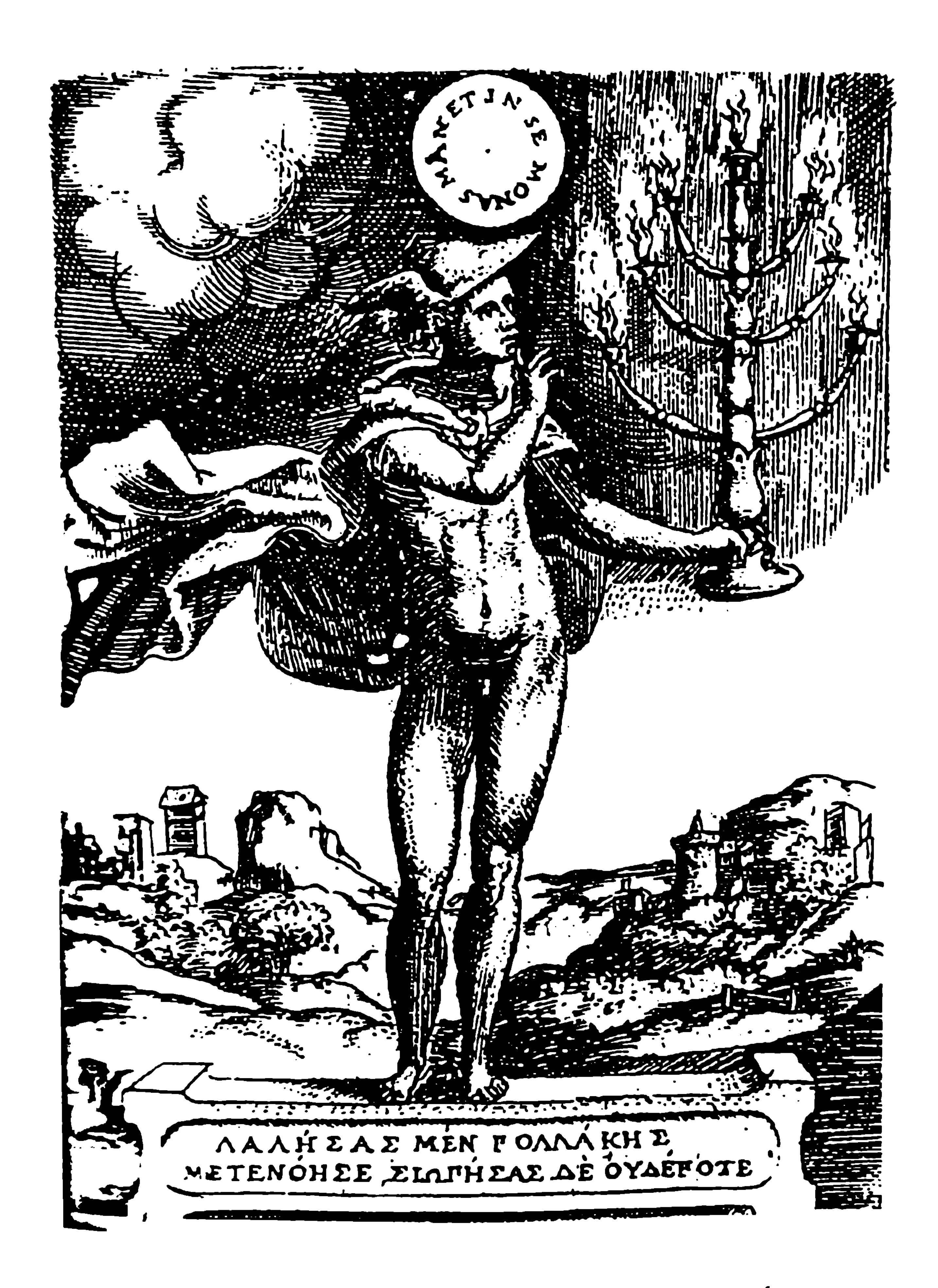
المترجم



مخطوط خيميائي عربي من القرن الثامن عشر، وفيه يمثل الشكلان الكبيران الشمس والقمر، ومن المرجّح أن تمثل الأشكال الصغيرة الواقعة بينهما المعادن



جابر ابن حيّان أشهر الخيميائيين العرب كما تخيّله الغربيون



هرمس يحثّ على الصمت وكتم العلوم الباطنية/لوحة لـ Achille Bocchius: بولونيا 1555.

مقدّمة المترجم للطبعة الأولى

كتابنا المترجم هذا مجموعة من الأبحاث، تدور كلها حول ما اخترنا له من عنوان:

من تاريخ الهرمسية والصوفية في الإسلام .

فما هي الهرمسية أولاً ؟ وماعلاقتها بالإسلام تالياً ؟

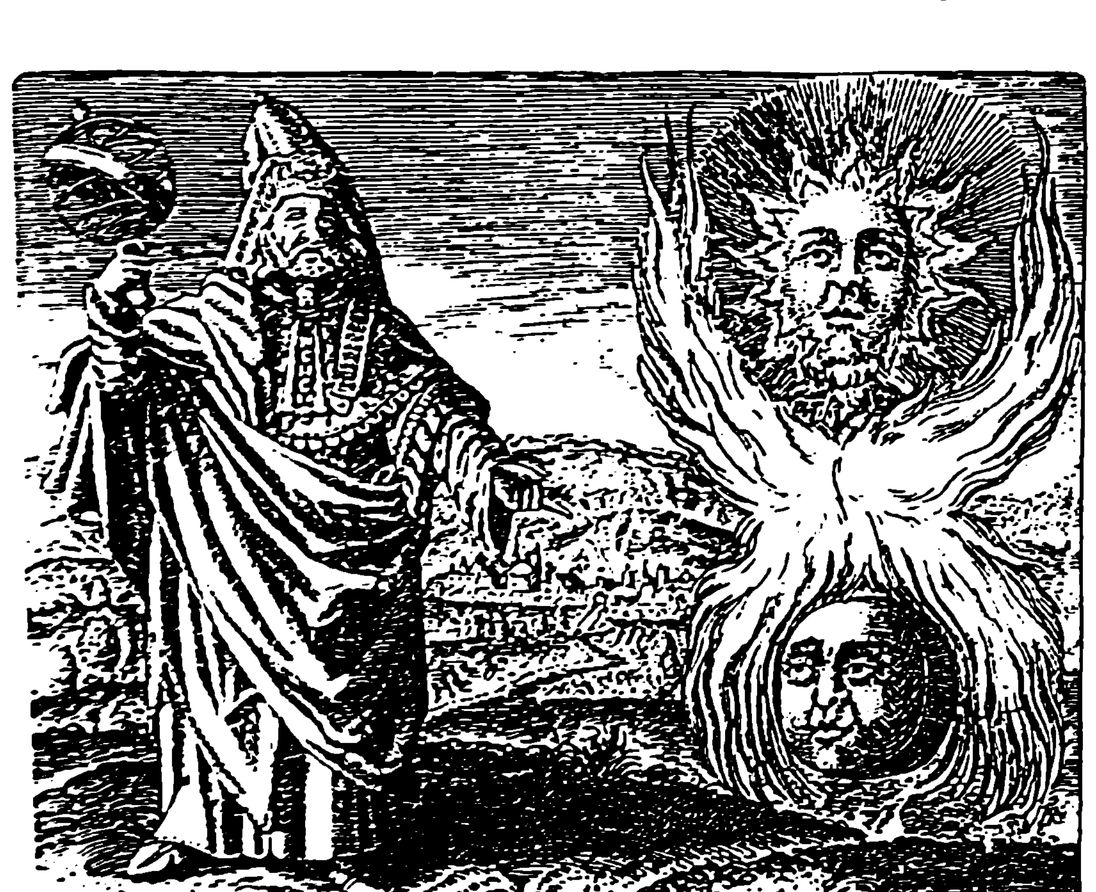
سؤال بديهي قد يطرحه أيُّ قارئ.

هرمس، على ما تؤكد التقاليد الإسلامية، هو عينه النبي إدريس المذكور في القرآن﴿وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِدْرِيسَ إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا نَّبِيًّا﴾[1]، ﴿وَإِسْمَاعِيلَ وَإِدْرِيسَ وَذَا الْكِفْلِ كُلٌّ مِّنَ الصَّابِرِينَ﴾[2]. وهو أيضاً أخنوخ التوراة المرفوع إلى السماء. وتلتقي التقاليد الإسلامية الباطنية، مع تقاليد مصرية فرعونية، ويونانية، وتقاليد غنوصية يهودية ومسيحية على اعتبار هرمس/إدريس/أخنوخ أول مَن تلقّى الوحي في العلوم/الفنون المختلفة: علم الفلك، فن العمارة المقدّس، التنجيم والطب، والخيمياء. وهكذا نسبت هذه العلوم إليه. في حين اعتبرت الخيمياء العلم الهرمسي ، أو علم هرمس *La science d'Hermès* بامتياز.

---

1 - سورة مريم الآية 56.

2 - سورة الأنبياء الآية85.



هرمس الهرامسة والنار الخالقة موحّدة الأقطاب لوحة لـ : D. Stolcius von Stolcenberg فرنكفورت 1624

فما نقصده بالهرمسية إذاً، هو مجموع هذه العلوم الباطنية: علم الحروف والتنجيم، والسيمياء (سحرالحروف)، ولا سيما الخيمياء.

أمّا تفضيلنا لهذه التسمية، على ما يوازيها من تسميات: كالعلوم الباطنية مثلاً، فهو طابعها الأصيل والمبتكر في آن.

فهي ليست مجرّد تعريب لكلمة *Hermétisme* الغربية المستخدمة في اللغات الأوروبية؛ بل لها أصول وجذور في هذه العلوم الباطنية الإسلامية. وقد استخدمت التسمية هذه بشكل أو بآخر فيها. أما جانب الجِدّة والابتكار في لفظة الهرمسية، فميزته أنه يبعدنا عمّا قد يحمله تعبير: الباطنية من مواقف مغالية، في

التّأييد أو الرفض، بين مختلف الفِرق والمذاهب الإسلامية الحالية، تبعاً لموقفها من الباطنية كعقيدة أو مجموعة عقائد دينية. وذلك دون تمييز، في الغالب، بين الباطنية كمذهب أو مجموعة فِرَق، والعلوم الباطنية.

وهكذا فتعبير الهرمسية يغطّي مجمل العلوم التي يتناولها تفصيلاً، أم إيجازاً البابان الأوّلان من الكتاب: أي الخيمياء والسحر، والسيمياء والتنجيم. في حين يغطّي تعبير الصوفية مجمل مواضيع الباب الثالث.

هذا عن العنوان. ماذا الآن عن بنية الكتاب ومضمونه؟. إنه كما أشرنا مجموعة أبحاث ودراسات إسلامية. وقد راعينا في اختيارها أمرين:

الأول: أن تمثّل مجمل مجالات البحث التي تطرّق إليها البروفسور بيير لوري في الدراسات الإسلامية. وهكذا تركّزت الأبحاث المختارة، حول محاور ثلاثة، هي عينها أبرز المحاور في مجمل نتاجه العلمي. وقسّمت الكتاب تلقائياً إلى أبواب ثلاثة:

الباب الأول: تدور مواضيعه حول الخيمياء في أرض الإسلام.

والباب الثاني: يتناول علوم السحر في الإسلام بما فيها السيمياء والتنجيم.

والباب الثالث: يدرس بشكل أساسي الصوفية في علاقتهم بالقرآن.

هذا عن المعيار الأول.

أما المعيار الثاني، فقد روعي في اختيار الأبحاث داخل كل باب، التجانس في مواضيعها، والتكامل فيما بينها.

وهكذا ففصول الباب الأول تدور كلها حول الخيمياء الإسلامية.

يُقدّم الأول نبذة تاريخية مفصّلة عنها، ويدرس الثاني مصادرها وتأثّراتها. أما الثالث فيتطرّق إلى مفهومها وفلسفتها.

ولعلّ أبرز ميزات الفصل الأول، الذي به نفتتح الكتاب، أنه قد يكون المحاولة الأولى، باللغة العربية، لرسم المراحل التاريخية الكبرى للخيمياء العربية، وتطوّرها، استناداً إلى آخر ما خلُصت إليه الأبحاث التاريخية والعلمية، في مجال تاريخ العلوم البحته، أو تاريخ العلوم الباطنية. مع التدقيق في الخلاصات، ونقد النتائج التي توصّل إليها أبرز الباحثين الغربيين. وإعادة مقابلتها بالمصادر العربية القديمة، للوصول ختاماً إلى مخطّط عام لتطوّر هذا العلم وتوسّعه في أرض الإسلام .

ويأتي الفصل الثاني، مكمّلاً موضوع الأول. إذ يتناول ينابيع ومصادر الخيمياء الإسلامية، ومدى تأثّرها بالخيمياء

اليونانية، وتكاملها كذلك معها. وذلك ضمن عرض نقدي لنظرية هنري كوربان.

أما الفصل الثالث فيغوص في مفهوم هذه الخيمياء كمنهج يتخطّى الانتماءات المذهبية داخل الإسلام، وكعلم هرمسي ذي إرث نبوي. ويتوقف عند شخصية الماجد التي استنبطها جابر بن حيّان. مستخلصاً حول الجانب الروحي للخيمياء، وموقعها من التصوّف والعلوم الباطنية. كل ذلك ضمن عرض نقدي لرؤية المستشرق هنري كوربان ووجهات نظره.

لا بد هنا من كلمة سريعة عن الحضور البارز لهنري كوربان في أبحاث هذا الكتاب. لقد كان بيير لوري تلميذاً لهنري كوربان، كما أشرنا في تعريفنا عنه، والذي يلي هذه المقدّمة. وعمل بعد وفاته، على تحقيق عدد من مخطوطات هذا الأخير. فنشر كتابين له. واحد منهما في الخيمياء، وآخر في علم الحروف. كما عمل بتوجيه منه في تحقيق ونشر عدد من مخطوطات الآثار الجابرية. ولا يتأتّى ذكر كوربان وحضوره هنا، عن مجرّد عرفان بالجميل. بل ينتج غن موقعه المميّز في الاستشراق، وفرادة ما توصّل إليه من نتائج وخلاصات ونظريات في الخيمياء الإسلامية والتصوّف والتشيّع. والكتاب هذا يُتيح فرصة، للقارئ العربي، للاطلاع على عدد من أطروحات كوربان. لا سيما أن ما ترجم من آثاره إلى العربية

يقتصر حتى الآن على كتابين، في حين تجاوزت كتبه وأبحاثه المائة.

ويتناول الباب/المحور الثاني علوم السحر في الإسلام.

فيدرس الفصل الأول السحر عند إخوان الصفاء. ويُبرز دور السحر كعلم إلهي، ويشرح معجزات الأنبياء وموقعها من السحر. ويركّز كذلك على أهمية علم التنجيم (الأبراج)، ليس فقط في معرفة مصير الكائن الفرد. بل أيضاً في معرفة الدورات الزمنية (*cycles*) وسماتها. وأثـــر الكواكب والقرانات الفلكية في المسار البشري والكوني. وكل ذلك ضمن الرؤية العامة لإخوان الصفاء، هذا الفريق الإسلامي الذي لا زلنا نجهل الكثير عنه.

أمّا الفصل الثاني، فيختصّ بنوع تميّزت به العلوم السحرية في الإسلام. إنه سحر الحروف، أو السيمياء. والكلمة للأسف غير معروفة بشكل كافٍ. ويخصّ بالدرس مفهوم السيمياء وأسسه واستخداماته، وعلاقته بالتصوف، وعلم الحروف، والعلوم الروحانية الأخرى، عند واحد من أبرز المؤلفين المسلمين في هذا العلم: أي البوني.

وهكذا، ففصلا الباب الثاني يتآزران، ويتكاملان في عرض وجهين من أبرز وجوه علوم السحر الإسلامية.

والفصل الثالث من الباب الأول، كما فصلَي الباب الثاني، مقالات، نشر بعضها في عدد من المجلات العلمية، في حين

استُلَّ فصلا الباب الأول من كتاب فرنسي للمؤلف [3].

أما الفصول الثلاثة الأخيرة من الكتاب، والتي تشكّل الباب الثالث والأخير، فهي محاضرات فرنسية لم تنشر من قَبْل. ألقيت **الأولى:** "التفسير الصوفي للقرآن" في جامعة الروح القدس- الكسليك.

والثانية: "إبراهيم في القرآن وعند الصوفية" في جامعة البلمند.

والثالثة: "الزمن والمَعاد في الإسلام" في معهد القديس بولس حريصا.

وهي مؤسسات جامعية لبنانية. وقد حافظنا في ترجمتنا للمحاضرات على أسلوبها الخطابي الموجز، مضيفين إليها المراجع الرئيسة.

نشير هنا، إلى أن هذه المحاضرات توجّهت، في الأساس، إلى جمهور جامعي غير متخصّص في الدراسات الإسلامية. ما يُفسّر الشرح والتوقف أحياناً عند مصطلحات، ومفاهيم، وشخصيات، قد تبدو أوّلية ومعروفة للباحث في هذا المجال. وعلى الرغم من ذلك، فهذه الفصول لا تخلو من عرض عدد من الإشكاليات المهمة. مثل المقارنة بين المعراج النبوي، ومعراج إبراهيم الوارد في رؤيا إبراهيم. وهو من النصوص اليهودية

---

3 - Alchimie et mystique en terre d'Islam, Paris, Verdier, 1991.

المنحولة. أو التشابه بين ما يرد في القرآن عن بحث إبراهيم وتأمّله الكواكب، وما ورد في هذا الشأن عند فيلون الإسكندراني وغيره. وهي مسائل تستدعي المزيد من البحث والدراسة المقارنة بين النصوص.

ومن الأفكار المهمة المطروحة في الفصل الثالث من الباب الثالث، الإشارة إلى بدايات علم الحروف الإسلامي. والذي تعود أولى المحاولات فيه إلى العصر النبوي. حيث شرع البعض بحساب حروف القرآن، لاستخلاص مدى ديمومة الزمن الإسلامي. ويذكر ابن إسحق في السيرة النبوية هذا الحدث، وينسبه إلى عدد من يهود المدينة. ويبدو أنهم ساروا في ذلك على طريقة القبّالة *Cabbale* أي التصوّف اليهودي.

وثمّة نقاط عديدة أخرى، في هذا الباب، تحمل تحليلات ومقارنات مبتكرة. وتمهّد لدراسات أكثر عمقاً وتفصيلاً .

هذا باختصار عرض لبعض مضامين الكتاب، وأبرز ميزاتها.

ماذا الآن عن طريقتنا في الترجمة ؟

لقد حاولنا فيها دائماً التوفيق بين أسلوب أدبي، يُشعر القارئ وكأنه نص موضوع لا مترجم، والأمانة في عرض أفكار المؤلف، دون التدخّل في نقدها أو تأييدها.

نشير هنا إلى أننا اجتهدنا، ما أمكن، في أن نعكس في

النص العربي، الموقف الذي يتّخذه الكاتب من موضوعه. فهو يعرض أكثر مما ينقد. دون أن يعني ذلك أنه يتردّد في نقض كثير من المسلّمات، إذا رأى أنها لا تتّفق مع واقع ما آلت إليه الأبحاث، وجهود الدراسة الأكاديمية الرزينة. وهو في أية حال يعرض ويحلّل بهدوء. ولا يبتغي أن يصدم.

ولقد بذلنا مجهوداً خاصاً في الاستشهادات والمراجع العربية. وبالأخص ما كان منها حديثاً نبويّاً، أو .شعراً،..الخ، فعدنا، بمساعدة المؤلف، إلى أصولها. وحاولنا تخريج كل حديث نبوي كلّما استطعنا إلى ذلك سبيلاً. كما استخرجنا غالبية الاستشهادات العربية من مصادرها، عوضاً عن ترجمتها.

وقد أطلعنا المؤلّف على ترجمة كل مقال، وأخذنا بملاحظاته.

وحاولنا الإفادة ما أمكن من ميزة أننا نترجم لمؤلف حيّ يتقن العربية. فأردناه أن يشعر كما لو أن النص تعبير عربي مباشر منه.

أما المراجع الغربية الكثيرة، المذكورة في هوامش المقالات الفرنسية الأصلية، فقد أسقطنا عدداً كبيراً منها، تخفيفاً للنص من ناحية، ونظراً لصعوبة عودة القارئ العربي إليها من ناحية أخرى.

نذكر أيضاً، أن غالبية عناوين الفصول والأبواب هي من

اختيارنا، كما عنوان الكتاب. وحاولنا في هذه العناوين أن نعكس ما أمكن مجمل المضمون، أو أبرز ما فيه.

وختاماً، نأمل أن يسلّط هذا الكتاب الضوء على جانب من الثقافة الإسلامية، لم يأخذ حقّه بعد من الأبحاث والدراسات. لا سيما باللغة العربية. وأن يضيف جديداً إلى المكتبة العربية، ويحظى بالتالي باهتمام القرّاء العرب. الأمر الذي قد يشجّعنا على تقديم ترجمات أخرى لمؤلفات المستشرق بيير لوري.

Q.J.C.S.T.B

د. لويس صليبا

بيروت 2004/06/06



صيدلية عربية وردت في مخطوط من القرن الثالث عشر

بيير لوري أستاذاً ومؤلفاً

شهادتي في بيير لوري *Pierre Lory* قد تكون مجروحة. وهي في أية حال لن تتخطّى نظرة تلميذ إلى معلّمه، أو مريد إلى شيخه.

ولست أعني هنا أن بيير لوري شيخُ طريقة، ولا حتى صاحب خرقة صوفيّة. ولكن صحبته الطويلة لأئمّة التصوّف والخيمياء في أرض الإسلام، أمثال جابر بن حيّان، وأبو يزيد البسطامي، والحسين بن منصور الحلاّج وغيرهم، عكست على طبعه وتصرّفه شيئاً من آداب الصوفية.

لم يكن لوري الأستاذ الوحيد الذي تابعت دروسه في جامعة السوربون. فقد أتيح لي أن أتتلمذ على أيدي الكثيرين من كبار المستشرقين والباحثين في الدراسات الإسلامية: *Islamologues* أمثال *Michel Chodkiewicz* و*Guy Monnot*. أو الدراسات الهندية *Indianistes* أمثال *Charles Malamoud* و *Michel Hulin*. وغيرهم.

وكلٌّ من هؤلاء عالم مرجع في موضوع بحثه. ولكن ما جعلني أؤثر متابعة البحث بإدارة وإشراف بيير لوري أمران :

الأمر الأول: علاقة لوري بموضوع بحثه . وأقل ما يُقال

فيها أنها علاقة حبّ وتفاعل. أجل لقد أحــب لــوري الإســلام، والتصوّف خاصة، دون أن يعني ذلك بالضرورة اعتناقاً له ، أو ارتداء خرقة الصوفيّة. هــذا التفاعل الإيجابي مع موضــوعه، دون الذوبان فيه، طبع أبحاث لــوري ودروسه بطابع مميّــز. فهو من ناحية، بعيد عن التحامل أو النقد الجاف أو سوء الفهــم حتى. وهو أمر كنا نلمحه أحياناً عند بعض من زملائه.

ولكنه، ومن ناحية أخرى، بعيد أيضاً عن مغالاة، أو أقلّــه حماسة البعض الآخر من هؤلاء الزملاء، ممّن تصوّف أو أسلم. هذه الحماسة التي قد تُضفي، أحياناً، طابعاً ذاتياً على أبحــاثهم، يمكن أن تجانبها الموضوعية.

مقاربة لوري يمكن تلخيصها بهذه العبارات: حياد إيجــابي ولكنه موضوعي. أو بالأحرى محاولــة فهــم وتفهّــم للإســلام والصوفية من الداخل. وعدم الاكتفاء بالملاحظة الخارجية. فهذه الأخيرة وإن صلحت في منهجية العلوم البحتة، تبقى غير كافيةٍ، في علوم موضوعها الاختبار الروحي، كما التصوّف. ما يــذكّر بقول لابن عربي مفاده : الصوفية كالعشق، وكيف لك أن تفهــم العشق، أو الحب، إن لم تعرفه وتخبره!؟.

هذا باختصار عن الأمر الأول.

أما **الأمر الثاني** الذي جعلني أؤثر لوري معلّماً ومشــرفاً، فهو علاقته بطلاّبه. إنها وبكلمةٍ موجزة، علاقة تتخطّى الطــابع

الرسمي، مع محافظتها على الجانب الأكاديمي، لتؤسس لصداقة وتفاعل ثقافي عميق. لوري كمدير للأبحاث يسـتمع بقـدر مـا يرشد. يتعلّم، خاصّةً ممّن عرف، أو انتمى إلى طرق صوفية أو فِرَق إسلامية من طلاّبه، بقدر ما يعلّم. وكم أوقف محاضـراته مراراً، ليستمع إلى شهادة، أو تجربة، أو وجهة نظر مغايرة من طالبٍ أو باحث!.

إنها المقاربة الحوارية. وأوّل شروط الحوار المثمر، هو أن نعرف أن نسكت لنصغي إلى الآخر، كآخر ومختلف. أن نجهـد لندع هذا الآخر يتكلّم. وأن نقدر أن نفرض الصمت، لحينٍ، على وجهات نظرنا، بما فيها قناعاتنا العميقة. وذلك كي نفهم محاورنا كما يفهم هو نفسه، وليس كما كنا نتخيّل، أو نتمنى فهمه، قبل أن يتكلّم.

إنه واحد من الانطباعات التي ترسّخت فـي نفسـي، مـع متابعة دروس وأبحاث بيير لوري.

هذه المناحي الإنسانية في شخصية بييـر لـوري العـالِم والباحث لا تحجب جوانب أخرى أكاديمية وعلمية. ولعـلّ مـن أهمها صلابة في المنهج، وجرأة في الرأي. وعن هذه الأخيـرة يطيب لي أن أتحدّث. فهو على تواضعه، ورجوعه الـدائم إلـى أعمال مَن سبقه مِن الباحثين، لا يتوانى عن معارضة كثير مـن المسلّمات، ومخالفة كبار المؤلّفين، متى دعت الحاجة. يقول مثلاً

في بحثه الهام عن الشطحات:

Il est dommage d'ailleurs que la plupart des exposés sur le soufisme (Gardet, Arnaldez, et même Corbin) reprennent tel quels les jugements de Massignon sur Hallaj, car cela fausse souvent l'image du développement de la mystique musulmane.

إنه لَمِنَ المؤسف أن غالبية المؤلَّفات حول التصــوّف، أي تلك التي كتبها لوي غارديه، أو روجيه أرنلديز أو حتى هنــري كوربان، تستعيد أحكام ماسينيون كما هي عن الحلاّج. لأن ذلــك يزيّف أحياناً صورة تطوّر التصوّف الإسلامي.

إضافة إلى الصلابة والجرأة هاتين، جمع لوري انفتاحاً على كل التيارات والديانات، وتكرّساً للبحث والتأليف.

فكتبه عديدة، وأهمّها الثلاثة التي تناولت تاريخ الخيمياء والتصوّف في أرض الإسلام، مع تحقيق مخطوطات لجابر بن حيّان، وترجمتها إلى الفرنسية. وكذلك كتابه عن التفاسير الباطنية للقرآن. وقد تعدّدت طبعات هذه الكتب في باريس.

أما أبحاثه فقد تجاوزت المائة. ونشرت مقالاته في مجلاّت علمية مثل:

Journal Asiatique, Studia Islamica, Revue de l'Histoire des Religions.

أو في كتب متعدّدة المؤلفين.

وله إسهامات عديدة في موسوعات كبرى، وخاصة في

دائرة المعارف الإسلامية *Encyclopédie de l'Islam* .

ويتجاوز عدد المؤتمرات العلمية التي يشارك فيها لوري العشرين كل سنة.

عرف لبنان وأقام فيه سنة لدراسة العربية. كما أقام في بلدان عربية وإسلامية فترات تتراوح بين أشهر وسنة. مثل مصر وإيران وسورية. وهو يتقن قراءةً وكتابةً سِت لغات: الإنكليزية، الألمانية، الهولندية، العربية، الفارسية، إضافة إلى الفرنسية.

وقد استُقبل مرّات عديدة في برامج تلفزيونية *France II*، تلفزيون الجديد، و *NBN* في لبنان. وإذاعية *France Culture* وغيرها.

كل هذه الإنجازات جعلت من بيير لوري واحداً من أبرز المستشرقين الحاليين في فرنسا والغرب. وهو بعد في أول الطريق، ويُنتظر منه الكثير. هذه الطريق التي سار عليها هنري كوربان أستاذه ولويس ماسينيون وغيرهما.

يبقى أن أبرز وسيلة للتعرّف إلى هذا العالِم، هي الإطّلاع على أبحاثه. والكتاب هذا، أول فرصة تتاح للقارئ العربي في هذا السبيل.

أملنا أن تتوفّر له فُرص أخرى لاحقة، في ترجمات وكتب تتلوه.

المترجم

مقدّمة المؤلّف للطبعة الثانية

ها هي مجموعة أبحاث هذا الكتـــاب والتـــي نشـــرتها دار بيبليون عام 2005، تُطبع مرّة أخرى. وإنه ليُسعدني ويشرّفني أن تكون هذه النصوص قد لقيت قرّاءً لها في المشرق، فللأمر شأنه وأهمّيته. فالمسألة لا تتعلّق بأدب ديني يتوجّـــه إلـــى المـــؤمنين ويعرض، دون إحجام وبعد، العقيدة والطقوس. وإنّما علم الأديان هو الشأن هنا كما هي حال العديد من النصوص المنشورة فـــي دار بيبليون. مما يعني، في آن معاً، نظرة رزينة نقدية، ومحايدة، ما أمكن، على العقائد والظواهر الدينية. وهذه النظرة النقديـــة لا تُقصي إمكان التطابق مع الموضوع. ويبدو لي حتى أنـــه مـــن الضروري أن نفهم كم أن المعروض في هذه النصوص، وهـــي في التصوّف والباطنية (الخيمياء)، يتعلّـــق بالاختبـــار الروحـــي المعيوش، لا بمجرّد تفكّر نظري. ولئن تمكّنت أبحـــاث هـــذا الكتاب أن تكتســـي أهمّيـــة معيّنـــة. فذلـــك لأنها تبيّن كـــم أن الروحانية الإسلاميـــة تنظـــر إلى البشـــر ككائنـــات فـــي طَـــور التطوّر والتحـــوّل نحـــو "زائـــد" يكمـــن فـــي أنفسهـــم

Préface à la seconde édition

Les quelques essais de ce volume qui avaient été publiées par les éditions Byblion en 2005 connaissent donc une nouvelle édition, et c'est pour moi un grand plaisir et un honneur de savoir que ces textes ont trouvé ainsi leurs lecteurs en Orient. Une telle initiative, à son échelle, a son importance. Ce dont il est question ici, ce n'est pas en effet d'une simple littérature religieuse destinée à d'autres croyants et exposant, sans recul ni distance, la foi et les pratiques des adhérents. Ces textes, comme une bonne partie de ceux qui sont publiés chez Byblion, relèvent de la science des religions, c'est-à-dire d'un regard réfléchi, à la fois critique et aussi neutre que possible, sur les doctrines et les faits religieux. Ce regard critique n'exclut pas une empathie avec le sujet. S'agissant de textes de spiritualité (dans le soufisme), d'ésotérisme (dans l'alchimie), il me paraît même essentiel de comprendre combien ce qui est exposé relève de l'expérience spirituelle vécue, non de pures spéculations livresques. Si les textes de ce volume peuvent revêtir une certaine importance, c'est bien qu'ils soulignent combien la spiritualité islamique envisage les hommes comme des êtres en devenir, en transformation vers un « plus » habitant en eux mêmes comme un

كبذار لا يلتمس سوى التفتّح. وهو ما ينطبق على العناصر الثلاثة المطروحة في هذا الكتاب:

- الخيمياء أولاً، وهي، كما نعلم، علم التحوّلات بامتياز. فمن الناحية الخارجية، فهي تصف أنماطاً تهدف إلى تحويل المعادن البخسة (الرصاص، القصدير) إلى معادن ثمينة (فضة، ذهب) بواسطة حافز يسمّى حجر الفلاسفة. وبالواقع فالخيمياء تتخطّى، بمراحل، هذا الهدف المعدني غير القابل للتحقيق من ناحية تقنية بحتة. وتطمح إلى ما هو أسمى: أي تطوير الإنسان الكبير الكامن بذاره في الإنسان الصغير العادي الذي يُحس بداخله نداء الحق. وهذا ما يضفي على الخيمياء جانبيّتها وعظمتها، ولكن أيضاً طابعها الصعب والغامض. فقارئ النصوص الخيميائية يصعب عليه فهم مقصد مؤلّفين مثل جابر بن حيّان، لأن هذا الأخير يبحث في ما لم يتحقّق بعد في الإنسان، في سياق تطوّر لا يعرف القارئ العادي مراحله ولا غائيته العميقة.

الباب الثاني، من هذا الكتاب مخصّص للسحر. ولا يجب أن نفهم هنا من لفظة سحر ألاعيب المشعوذين المتلاعبين بسذاجة وضائقة الرجال والنساء القادمين

germe qui ne demande qu'à s'épanouir. Ceci vaut pour les trois éléments qui sont évoqués dans le présent volume :

- l'alchimie d'abord. Elle est, on le sait, la science des transformations par excellence. Extérieurement, elle décrit des procédés destinés à transmuter les métaux vils (plomb, étain) en métaux précieux (argent, or) par le biais d'un mystérieux catalyseur appelé la Pierre Philosophale. En fait, elle dépasse de loin ce propos de métallurgie d'ailleurs irréalisable d'un simple point de vue technique. Elle vise beaucoup plus haut : à faire croître le «Grand Homme» (al-insân al-kabîr) qui réside à l'état de germe dans le petit homme, ordinaire, qui sent en lui l'appel du Vrai. C'est ce qui fait son attrait, sa grandeur mais aussi son caractère difficile, énigmatique : le lecteur de textes alchimiques a beaucoup de mal à saisir le propos d'auteurs comme Jâbir ibn Hayyân, car celui-ci traite d'un « pas encore » dans l'homme, d'un processus en devenir dont le simple lecteur ne connaît ni les étapes ni la finalité profonde.

- la deuxième partie de ce volume est consacrée à la magie. Par «magie», il ne faut pas entendre ici les basses manipulations de charlatans intéressés se jouant de la crédulité et de la détresse des hommes et des femmes venant

لاستشارتهم. فالسحر في بُعده الفلسفي، كما يرد عند إخوان الصفاء أو البوني، ينبثق عن رؤيا شمولية للعالم. فبنية الكون أشبه بمجموعة هائلة ومتوازنة تترابط عناصرها المختلفة الظاهرة والخفيّة ترابطاً تامّاً ودائماً. ومفهوم السيمياء المعروضة هنا نظام من المعارف والتجارب تهدف إلى فهم الانسجام الداخلي للكون، وبالتالي التأثير على بعض ظواهره. ولا تحاول هذه الدراسات أن تدّعي أن مفاهيم السحر هذه صحيحة ويمكن تطبيقها. وإنما تكتفي بالتركيز على انسجامها الداخلي، لا بل عظمتها الفلسفية والأخلاقية.

القسم الثالث من الدراسات، يتعلّق بالتفسير الصوفي للقرآن وبالمَعاد (الإسكاتولوجيا). وليس هذَين الموضوعَين ببعيدَين الواحد عن الآخر، كما قد يظنّ البعض. فالقاسم المشترك بينهما هو التفسير الباطني المسمّى التأويل: وهو تعبير يمكن أن يُفهم كَ "عودة إلى المعنى الأوّل". ولكن من المستحسن أن يُفهم كَ "دفع إلى المعنى الأخير". وبالفعل، فإن غاية التفسير الصوفي للقرآن ليس فهم كل آية وفق المعنى الذي يمكن أن يكون لها في الأصل. وإنّما إلى أية غائية

les consulter. La magie dans sa dimension philosophique, telle qu'elle est exprimée par les Ikhwân al-Safâ' ou al-Bûnî, procède d'une vision holistique du monde. Le cosmos est structuré comme un ensemble immense et équilibré, dont les divers éléments apparents comme cachés sont en correspondance complète et constante. La sîmiyâ' exposée ici est conçue comme un système de connaissances et de pratiques destinées à saisir la cohérence interne du cosmos et, en un second temps, à agir sur certains de ses phénomènes. Ces études ne cherchent bien sûr pas à prétendre que ces conception magiques sont vraies et applicables, mais simplement d'en souligner la cohérence interne, voire la grandeur philosophique et morale.

- la troisième série de textes correspond au commentaire mystique du Coran et à l'eschatologie. Les deux thèmes ne sont pas aussi éloignés l'un de l'autre que l'on pourrait le croire. Leur point commun est l'exégèse ésotérique appelée ta'wîl : terme que l'on peut comprendre comme «ramener à son sens premier», mais qu'il serait plus adéquat de comprendre comme: «exhausser à son sens final». En effet, le but de l'interprétation mystique du Coran n'est pas de comprendre chaque verset selon le sens qui serait le sien à son origine, mais bien vers quelle finalité

تقود هذه الآية المؤمن. وهنا نصل إلى البُعد المَعَادي للمسيرة الروحيّة أي الـ :"إلى أين؟"، فبالنسبة للمتصوّفة المسلمين فالجنّة هي مكان سعادة لأنها حال يعيش الإنسان فيها بانسجام واتصال دائم وودّي مع ربّه. وهذه الحال يمكن أن تُعاش حتى قبل موت الجسد: فمن فني في الله خُلِّد بطريقة ما. فهو يحيى في الله وبه، وهو مذّاك في جنّة المقرّبين.

وبكلمة، نلاحظ أن غاية هؤلاء المؤلّفين بعيدة هي عن هدف الأديان العاديّة. فبالنسبة لهذه الأخيرة على الإنسان أن يتمّم بعض الفرائض، ويسمو أخلاقياً ويتحسّن. ولكن أفق هذا التحسّن يتلخّص بعبارة واحدة: الخضوع. فنموذج الإنسان المتديّن العادي هو، ببساطة، الفرد الخاضع تماماً وغير المتمرّد. أما التصوّف وعلوم الباطن فتقترح تفسيراً مغايراً: فالدين، وفقها، يهدف إلى تحويل الإنسان لجعله خليقاً بالله، وقادراً على تحمّل مسؤولية "خليفة الله على الأرض" والتي منحت له بموجب الوحي نفسه﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ

il conduit le croyant. Et nous rejoignons la dimension eschatologique de la démarche spirituelle, le «vers où ?». Pour les mystiques musulmans, le Paradis est un lieu de bonheur par ce qu'il est l'état dans le quel l'homme vit en harmonie, en contact permanent et amoureux avec son Seigneur. Cet état peut être vécu bien avant la mort physique: celui qui s'est «éteint» (fanâ') en Dieu, est en quelque sorte déjà «éternisé», il vit en Dieu et par Lui , il est déjà au Paradis des Rapprochés.

Bref, nous constatons combien le propos de ces différents auteurs est éloigné de celui des religions ordinaires. Pour ces dernières, l'homme se doit d'accomplir certains devoirs, il doit s'améliorer moralement, se bonifier. Mais l'horizon de cette amélioration se résume par un seul terme, l'obéissance. L'idéal de l'homme religieux ordinaire est simplement celui d'un individu complètement soumis, non rebelle. La mystique,l'ésotérisme proposent une interprétation différente: la religion est destinée à transformer l'homme afin de le rendre «capable de Dieu», capable d'endosser cette charge de « calife de Dieu sur la terre» qui lui est impartie selon la Révélation elle-même: «Et lorsque ton Seigneur déclara aux Anges: 'Je vais établir sur la terre un calife (khalîfa) , ils dirent: 'Vas – Tu y établir

فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾، (البقرة 30/2).

والمؤمن العادي غير قادر على تصوّر حجم هذه المسؤولية الذي لا يتصوّره إلا مَن يرى في الكائنات، وفي الخواطر، بغموض أو بوضوح، بعداً باطنياً ولكن حقيقي.

وإلى ذلك فهذه المقدّمة مناسبة لي لأوجّه تحية إلى دار ومكتبة بيبليون وإلى مديرها د. لويس صليبا. ففي عالم أضحت الثقافة فيه مجرّد سلعة للاستهلاك والمقايضة كما أية أخرى. وفي عالم يخضع بالتالي، وبشكل صارم، لقوانين العرض والطلب يتابع د. لويس صليبا مجهوده في نشر النصوص الكبرى للفكر الشرقي كما الغربي والدراسات المختصّة بها، وذلك في ظروف مادّية ومعنويّة صعبة أحياناً. وفي كل هذا كرم يطيب لي أن أحيّيه، وهو يذكّرني بأبي العباس السبتي (القرن 12 م) الوليّ المراكشي المؤثّر. والذي كرّس طاقاته، طيلة حياته، ليشارك الفقراء بما يملك، ويشجّع مواطنيه على عمل مماثل. وقد طلب معاصره الفيلسوف ابن رشد يوماً أن يلقاه. فبلغ تأثره حدّاً لخّص رأيه فيه بهذه العبارة:

quelqu'un qui y mettra la corruption et répandra le sang, alors que nous célébrons tes louanges et Te glorifions?' Il répondit: 'Je sais ce que vous ne savez pas'» (Coran II 30). La dimension d'une telle charge n'est pas concevable par le croyant ordinaire; elle ne peut être envisagée que par celui qui perçoit dans les êtres et les idées, confusément ou clairement, une dimension cachée (bâtin) mais combien réelle.

Cette préface est en outre une occasion pour moi de rendre hommage aux éditions Byblion et à leur directeur Lwiis Saliba. Dans un monde où la culture est devenue un simple bien de consommation et d'échange comme un autre, soumis par conséquent strictement aux lois du marché, Lwiis Saliba poursuit un effort de diffusion des grands textes de sagesse de l'Orient comme de l'Occident, et d'études qui leur sont consacrées. Cela, dans des circonstances matérielles et morales souvent difficiles. Il y a là un acte de générosité que j'ai plaisir à saluer. Ceci m'évoque Abû al-'Abbâs al-Sabtî (12e siècle), l'émouvant saint de Marrakech, qui consacra ses énergies durant toute sa vie à partager ce qu'il possédait avec les démunis, et encourageait ses concitoyens à en faire autant. Son contemporain Averroès (Ibn Rushd) demanda à le rencontrer et, impressionné, résuma son attitude par la formule:

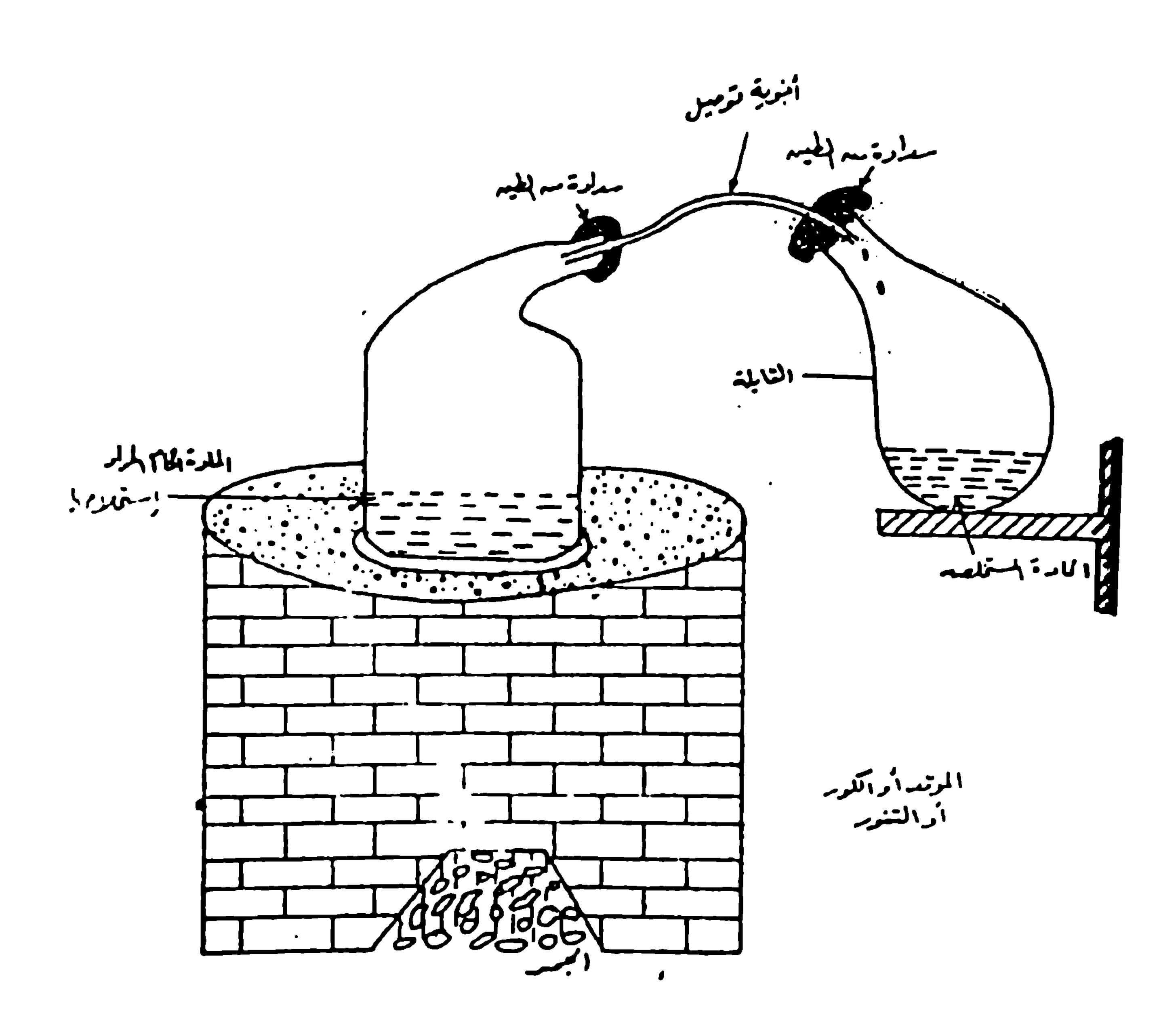
"بالنسبة لهذا الرجل الوجود ينبثق من الجود"، والأمر ليس مجرّد لعب على الألفاظ. ففي أية حال فقد خلق الله العالم بكرم محض منه، دون أية حاجة منه تعالى إليه. وأولياؤه، بدورهم، يجيّرون كل ما أعطي لهم. فبتخلّيهم عن كل "ملكهم" يعزّزون، بطريقة ما، كينونتهم. وما الذي يستطيعه الناس ذوو الإرادة الطيبة، سوى اتّباع أثر هؤلاء الأولياء الذي يقتدون بخالقهم. وهكذا في عالم الثقافة والتعليم والنشر... الخ. فأجمل ما يمكن أن ينجز، هو تحديداً عمليّة النقل *Transmission*. وهذا هو المعنى الدقيق لـ :"التقليد" بأشدّ ما فيه من نبل ومن ماورائية أيضاً.

بيير لوري

باريس في 2007/02/26

«Pour cet homme, l'existence (al-wujûd) procède de la générosité (al-jûd)». Il ne s'agissait pas d'un simple jeu de mots. Après tout, Dieu crée le monde par pure générosité, sans aucun besoin de sa part. Et ses saints, à leur tour, transmettent tout ce qui leur a été donné; en abandonnant ce qui fait leur «avoir», ils intensifient en quelque sorte leur «être». Et que peuvent faire les hommes de bonne volonté, sinon suivre la trace de ces saints qui imitent leur Créateur. Ainsi, dans le monde de la culture, de l'enseignement, de l'édition etc, ce qu'il y a de plus beau à accomplir, c'est bien cet acte de transmission. C'est cela le sens précis de «tradition», dans ce qu'il a de plus noble, de plus métaphysique même.

Pierre Lory
Paris, le 26 / 2 / 2007


أنبوبة توصيل
سدادة من الجبس
سدادة من الجبس
القابلة
المادة الخام المراد
استخلاصها
المادة المستخلصة
الموقد أو الكور
أو التنور
الجمر

مدخل إلى أبحاث الكتاب ومنهجيته[1]

1 - هذا المدخل، وضعه المؤلف بالفرنسية خصّيصاً للترجمة العربية.

لئِن كانت أبحاث هذا الكتاب محدودة الأبعاد فهي في نطاقها المتواضع، تستجيب لتحدّيين علميين مهمّين على الأقل:

التحدّي الأول منهما يتعلّق بمسألة البحث العلمي حول الأديان. فنحن ندرك أننا نستطيع دراسة المجتمعات في إطار علم الاجتماع أو علم السلالات (إتنولوجيا). مما يعني مراقبة السلوك الاجتماعي، الطقوس، ظروف الزيجات، الخ.. ونفهم أيضاً أننا نستطيع اعتبار التاريخ علماً، لأنه في أيّة حال يرتكز على مراقبة الأحداث. وكذلك الفلسفة، فهي تحتلّ، بين العلوم الإنسانية، مكانة لا تواجه أيّ اعتراض. غير أن المسألة تزداد تعقيداً عندما يتعلّق الأمر بالأديان. فنحن نستطيع طبعاً تحليل السلوك الديني: ما هي نسبة الذين يرتادون الجوامع، أو الكنائس، أسبوعياً في جماعة معينة؟ وهل يحترمون هذه الشريعة الدينية، أو تلك؟ كما أننا نستطيع أن ندرس تاريخ الممارسات الدينية، مثل الحج، أو تاريخ المؤسسات الدينية كدور الفقهاء. وأخيراً، فمن المستحب أن ندرس تاريخ الفكر الديني، فنتناول فكر أبرز اللاهوتيين (المتكلّمين)، أو المتصوّفين، في طائفة معينة. ولكن،

وفي كل هـذه المجالات، هل يمارس الباحث شيئاً آخر غير علم الاجتماع، أو التاريخ، أو الفلسفة؟ وهل يستطيع أن يحصر ما هو ديني بالتحديد في السلوك البشري، في ما هو أبعد مـن مسائل التنظيم الاجتماعي للجماعات؟

منذ قرن ونصف، يحاول عدد من العلماء الإجابة على هذا السؤال، وذلك بتطوير معرفة جديدة، هي علم الأديان. وكتحديد سلبي لهذا العلم، نقول إنه يريد التميّز عن اللاهوت (علم الكلام). فالأمر لا يتعلّق بإثبات العقيدة الدينية هذه، أو تلك. لأن الباحث في علم الأديان يبقى محايداً بشكل صارم، إذ إنه لا يبحث عـن إثبات المعتقد الذي يدرس، ولا عن نقده. وبهذا المعنى، فإن علم الأديان علماني محض.

وثمّة عنصر ثانٍ يشترط في علم الأديان، وهـو ارتباطه بأنظمة متعدّدة. فبديهي أن عليه الاستعانة بمختلف المستجدّات في حقول البحث الأخرى، ومنها علـم اجتمـاع الأديـان، والإثنولوجيا (علم السـلالات). وأعمال باحثين أمثـال دوركهـايم *Durckheim* ومارسيل موسّ *Mauss* تبقى أساسية هنا.

وفي نطاق الدين الإسلامي، من الملاحَظ أن هذا العلم لمّـا يزل في بداية تطوّره، على الأقلّ بالنظر إلى الثقافـات الدينيـة الأخرى. فالقوى الاستعمارية قـد اهتمـت بالمجتمعـات التـي

حكمتها. ولكن اهتمامها تركّز على المجتمعات البدائية، أكثر من المجموعات المركّبة والنامية مثل المجتمعات الإسلامية. وجدير بالذكر أن هذا التأخر، لا يزال قائماً إلى اليوم.

وتاريخ الفكر الديني يشكّل هو الآخر تكملة ضرورية.

وقد قدّمت الدراسات الإسلامية هنا، عناصر أكثر أهمية مما قدّمه علم الاجتماع. وهذه الأعمال، وإن شابتها نواقص وثغرات، فهي تمثّل إسهاماً معتبراً، تجلّى في كمية المخطوطات والمؤلّفات التي درسها، أو نشرها جامعيون من مختلف البلدان الغربية.

ومن منظور آخر، فلعلم الظواهر (الفينومينولوجيا) كلمة تُقال. فمقاربة الظاهرة الدينية، كظاهرة ليس إلا، وذلك بالتجرّد عن أيّ مفهوم أو حكم مسبق، هي منهجية أغرت أكثر من باحث. صحيح أن الصعوبات التي تكتنف "علم الظواهر الدينية"، تبدو واضحة، ولكن هذا العلم يشكّل أفقاً، يتوجّب على الباحث أن يدنو منه. وفي مجال الدراسات الإسلامية، فثمّة عدد من المؤلّفين المتميّزين أمثال ماسينيون، وكوربان بشكل أخص، ينتسبون إلى هذا المنحى. ولنا عودة لاحقة إلى هذه المسألة الدقيقة، ألا وهي انغماس الباحث في موضوع دراسته.

وثمّة شرط ثالث لتأسيس علم الأديان: إنه نزعة المقارنة.

وذلك يعني أن هذا النظام، لا يستطيع ادّعاء صفة العلم،

إذا لم يكن بمقدوره التوجّه إلى كل الأديان. وواحد من أبرز التحديات التي يواجهها علم الأديان، هو إيجاد مفاهيم وأدوات للتحليل مشتركة بين كل الظواهر الدينية في العالم. فمفهوم "*Religio*" "الرباط" باللاتينية، أو دين بالعربية، يخصّ كلّ منهما الطائفة التي تعتمده. وهما غير ملائمين في الشرق الأقصى حيث أن مفهوم "الله" لم يكن متداولاً قبل وصول المسلمين أو المبشّرين المسيحيين. والمسألة عينها تُطرح بشأن الأديان الإحيائية في أفريقيا وأميركا. والتي تُدخل العالمَين الحيواني والنباتي في التجلّي الإلهي.

مما سبق، نستخلص نتيجة أولى: علينا أن نستسلم لثابتة هي أن دراسة الأديان ترجع أولاً إلى التحدّث عنها، أو الإصغاء، أو القراءة ، وبكلمة واحدة البحث عن معنى هذه الأديان عن طريق اللغة، قبل أي شيء آخر. وهو أمر لا مفرّ منه. فاللغة تُشكّل أداتنا الأولى، في أحسن الأحوال كما في أسوأها. والأمر يتعلّق بأداة ثمينة، ولكنها خطرة وغير دقيقة. فمقصد النصوص، وكذلك الطقوس الدينية، هو التعبير عن حقيقة في ما وراء الظواهر. وإذاً فيما هو أبعد من اللغة المألوفة: الألوهة وعالم الأرواح والزمن اللامادي ما قبل الولادة وما بعد الموت. فعِلم الأديان كنظام جامعي عليه أن يتفكّر بشكل مستمر بالتحديدات

التي يرتكز عليها. ولنأخذ مثلاً على ذلك، ما يختصّ بمحتوى هذا الكتاب أي المقاربة المقارنة بين العقائد المسيحية والإسلامية. فكثيراً ما نقرأ أو نسمع بمقارنات تضع محمداً بموازاة المسيح، والقرآن مقابل الكتاب المقدّس مؤسّسا ديانة، ونصّان مقدّسان. ولكن هذا التقريب خادع. فلا وظيفة كلّ من النصّين، ولا دور كلّ من الوجهين المؤسّسين قابلين للمقارنة. لأن اللغة، الكلمة الإلهية، تُقرأ في كل حالة بطرق مختلفة.

إن دور الخطاب الموحى في الإسلام هو دور محوري أساسي. لأن الله يتجلّى بشكل جوهري في الكلمة المعلنة: أي القرآن. والقرآن بالعربية، هو للمسلمين مجموعة الوحي لمحمد. فالآيات البالغ عددها حوالي ستة آلاف وثلاثمائة آية تبرز "كإملاء فوق طبيعي سجّله النبي الموحى إليه، وهو مجرّد رسول مكلّف بنقل هذه الأمانة" وفقاً لتعبير لويس ماسينيون. فالنبي لم يلعب سوى دور قناة تلقّي، دون أي تدخّل في صياغة الآيات. والمؤرّخون الذين يروون سيرته يصِفون كيف كان الوحي يأتيه بشكلٍ فُجائي. فيسقط على الأرض مرتعشاً، وبعدها عندما يعود إلى وعيه الطبيعي، ينقل إلى الأشخاص الحاضرين مقاطع الوحي في تلاوةٍ بصوتٍ فوق طبيعي. وكمحصّلة لذلك، فالقرآن هو عند المسلمين الشكل الأساسي لحضور الله على

الأرض. وليس بمقدور أي إنسان، ولا أي مكان مقدّس أن يجعل الله محسوساً؛ إذ إن النزول الإلهي الوحيد إلى العالم المحسوس هو الوحي القرآني. لذا فسماع القرآن، وتلاوته، هما للمسلم المؤمن، وضع نفسه في الحال التي كان عليها النبي. ممّا يعني استقبال حضور إلهي، وتمثّله – نوعاً ما – جسدياً. وحفظ القرآن عن ظهر قلب، دون أن يصحبه بالضرورة فقهٌ لمعانيه، أمر يصعب على الغرب غالباً فهمه. فهو لا يرى فيه سوى طقس ميكانيكي وببغائي. ولكن من الممكن أن نَعِيه بشكل أفضل، إذا اعتبرنا قلب المرتّل مشكاةً استُودعت الحضور الإلهي. فحفظ القرآن، بالكامل أو جزئياً، هو بحدّ ذاته اختبار بطريقة ما للاتصال بالألوهة. إنه بذار اختبار صوفي بشكل من الأشكال. من هنا فإن التقوى الإسلامية وجدت أصدق تعبير لها في أشكال من الكلام الطقسي. أي تلاوة النص المقدّس، والصلوات الجماعية.

ولكن هذه الصورة لا تنطبق على المسيحية. فيسوع المسيح هو نفسه كمال الكلمة فيها. وهذه الكلمة ليست على المستوى اللغوي، بشكل حصري على الأقل. فالأمر يتعلّق بالكلمة الإلهية "التي بها كلّ شيء كان" (يوحنا 3/1): إنه تعبير يجرف معه مجموعة غنية من المفاهيم لوثنيي العصر الهلّليني ويهوده: العقل

الإلهي المنتشر في العالم، كيفية وجود الله في الكون، ولكن أيضاً مرجع ما هو جميل، منسجم، شرعي وحق. وهذه الكلمة المتجسدة، هي موضوع الوحي الكتابي، في حين أن الكتاب، أو الكتب المقدسة لا تأتي إلا لتنير هذا الحدث. وهي كنصوص لا تلعب إذاً دور النص القرآني في الإسلام . فنصّ الكتب المقدسة المختلفة يكون موضع استشارة، تحليل، أو تأمل بغية تطوير جانب الرسالة المسيحية الأساسية، والتي تعلن أن الكلمة تتجلّى فعلياً في الكائن البشري الذي يستقبلها.

من هنا نرى أن تعابير: الكلمة، الرسالة، الوحي، ليس لها المغزى عينه في كلٍ من النظامين الدينيين. "إذا كانت المسيحية هي في الأساس قبول المسيح والاقتداء به، قبل قبول الكتاب المقدّس. فالإسلام في المقابل هو قبول القرآن، قبل الاقتداء بالنبي"يتابع لويس ماسينيون. وفي الإسلام، كما يقول بولس نويا، كل مسألة كلامية هي في النهاية مشكلة تأويل. وهكذا ففي الجدل الذي دار حول معرفة ما إذا كان للإنسان حريّة خيار أم أن الله هو مَن يقرّر مصيره، يتعلّق الجواب عند الكثيرين بتفسير النص القرآني، حيث الآيات المتباينة، يمكن أن تدعم هذا الرأي أو ذاك. وكذلك الآيات المتضمّنة تشبيهاً، حيث يتعلّق الأمر بيد الله، وعينه، واستوائه على العرش، أو حتى غضبه. وقد طرحت هذه

الآيات مشكلة مستويات اللغة، لا سيما وضع المجاز تحديداً. وبشكل أعمق أيضاً، فطبيعة القرآن بحد ذاتها كانت موضع نقاشات حادّة . هل أن القرآن مخلوق، وهل أوحي به لمحمد بالتتابع، وفقاً لظروف تاريخية معينة؟ أم أنه كلام غير مخلوق موجود منذ الأزل عند الله؟ إن رهان المواقف حول نقطة كهذه مصيري: فهو يؤثّر في طريقة تفسير النص المقدّس، ومسألة قبول أو رفض فهم تاريخي وتطوّري له. ولقد آثرت مدرسة المعتزلة الكلامية ذات التوجه العقلي الفكرة الأولى، أي خلق القرآن. أما الإسلام السني ذو الأكثرية العددية، فقد انتهى إجمالاً إلى اختيار الموقف الثاني، أي عقيدة القرآن غير المخلوق. والقرآن الأرضي، هو، استناداً إلى هذا الرأي، جزء ظاهر على الأرض من الكتاب السماوي، النموذج اللامتغيّر للكلمة الإلهية: ﴿إنّا جعلناه قرآناً عربياً لعلّكم تعقلون وأنه في أمّ الكتاب لدينا لعليٌّ حكيم﴾[1] و ﴿يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أمّ الكتاب﴾[2].

وفي نطاق التصوّف، فإن هذه الاختلافات تتّخذ بُعداً أكثر حساسية. فكما شكّلت الكلمة النزول الإلهي الأبرز على الأرض،

1 - سورة الزخرف الآية 3 و 4.
2 - سورة الرعد الآية 39.

كذلك فقد غدت أيضاً الجسر، "المعراج" الذي يمكّن الأنفس من الوصول إلى الأبعاد الروحية. وكما نعلم فإن ترداد الصلوات التكرارية، والأسماء الحسنى ألخ، تشكّل الطقس المحوري في التيارات الصوفية الإسلامية. ويطلق عليه في الغالب إسم "الذكر". ويحمل هذا الاسم معنيين. الأول الإشارة إلى الله، والثاني تذكّر معرفة البشر الفطرية للحضور الإلهي ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾[1]. وهذه الطقوس تمارس في أرجاء العالم الإسلامي بورع دائم وعميق، لأنها عند الصوفيين ليست فعّالة لمجرّد كميتها، وتردادها مئات بل ألوف المرّات. بل لأن كل كلمة تمتلك فعلاً خاصاً بها. فتلاوة اسم ما من الأسماء الحسنى الواردة في القرآن (مثل يا كريم أو يا حيّ) هي نوع من استحضار وجه معيّن من الكائن الأسمى، أو صفة إلهية معينة. فتغدو الكلمة بذلك فعّالة ومحوّلة.

وهذا البُعد المحوّل للكلمة عرضه ابن عربي وشرحه بتوسّع خاص. ووفقاً له فإن العالَم بأجمعه قد نُظّم وجُعل حيّاً بكلمة

1 - سورة الأعراف الآية 172 ، المعروفة بآية الميثاق.

إلهية، واللغة البشرية، بشكلها المقدّس القرآنـــي، تتعلّــق بهــذا الخطاب الكوني. إذ أن القرآن يعبّر عن البنية الداخليــة للعــالم؛ والعالم هو قرآن شاسع. وهذه الرؤية ليست فكرة مجرّدة جافّــة. ولنتذكّر هنا الميزة الشفوية للوحي القرآني. هذا الوحي الذي لــم يعرف التدوين في حياة الرسول، إلا بشكل جزئي أو هامشـــي. وهذا الأخير لم يترك أيّة تعليمات لصحابته فـــي هـــذا الصـــدد، فاستمرّوا يتناقلون شفوياً السور التي يتذكّرون. ولم يأتِ تـــدوين الرواية المكتوبة والمضبوطة للنص القرآني إلا نتيجة مبـــادرات متأخرة كتلك التي قام بها الخليفة عثمان بـــن عفّـــان . وهـــذه المبادرات لم تمنع استمرار عـــدد مـــن القـــراءات المختلفـــة ، كشاهد لعصر الانتقال الشفوي. والتردّد هذا، في تدوين الـــنص القرآني، شاهد هو على أهمية هذه الشفوية المقدّسة. واستناداً إلى المأثورات الإسلامية الصوفية، فالكلمات، والحروف حتى، هـــي قوى حيّة. والكلمات التي أُضفي عليها طابع القداسة تصير، في حدّها الأقصى ملائـــكة. فالكلمة المقدّسة هي، بدون شك، الله وقد غدا محسوساً، أو جُعل إلى حدّ ما سهل المنال. وهذا ما تُشـــير إليه قصّة آدم في القرآن، والتي ترويها الآيـــات 30 – 35 مـــن سورة البقرة ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي جَاعِـــلٌ فِـــي الأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَـــبِّحُ

بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ ﴾[30] ، ﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلاَئِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلاَءِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴾[31] ، ﴿ قَالُوا سُبْحَانَكَ لاَ عِلْمَ لَنَا إِلاَّ مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ ﴾[32] ، ﴿ قَالَ يَا آدَمُ أَنبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ ﴾[33] ، ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلاَئِكَةِ اسْجُدُوا لآَدَمَ فَسَجَدُوا إِلاَّ إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ ﴾ [34] ، ﴿ وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلاَ مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلاَ تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ﴾[35].

أما **التحدّي الثاني**، والذي يواجهه هذا الكتاب فهو مسألة **الكلام على الآخر**. فكيف، وفي أي ظرف، نستطيع أن نتكلّم عن معتقد، أو طائفة، لا ننتمي إليها؟ ولنحدّد هذا السؤال بشكل أدقّ. فمن الواضح أنه بمقدور عالم مدقّق ونزيه أن يتكلّم على مختلف أديان العالم، أكان على صعيده الشخصي ملحداً، مسيحياً أم مسلماً. ومنذ عدّة سنوات، وضع عدد من البارزين في علوم الأديان، كما وضع مؤلّفون أقل شهرة منهم، كتباً عن أنظمة دينية لا ينتمون إليها. وفي حقل الدراسات الإسلامية، ثمّة العديد من العلماء غير المسلمين الذين تمكّنوا من كتابة مؤلفات نفيسة في

علم الكلام (مثل ڤان إس *Van Ess*)، والتصوّف (أمثال ماسينيون وكوربان وريتر)، وفي الفكر السياسي. ونودّ هنا أن نشير إلى خطر أكثر مَكراً: فالعالِم، مهما كان كفوءاً ونزيهاً ، قد ينجرّ إلى المفاهيم المسبقة، بشتّى أنواعه ، وكذلك إلى الأفكار الضمنية التي لا يخطر له وضعها موضع الشك نظراً لسطوع بديهيتها. ومن بين الأفكار الضمنية هذه: فكرة أن الخطاب العقلاني يتفوّق على الخطاب الأسطوري، أو أن المجتمع العصري يمثّل تطوراً ومعيار تميّز بالنسبة إلى أحداث الماضي.

وعندما يتعلّق الأمر بالدراسات عن الإسلام فإننا نستعيد النقاش حول الاستشراق، والذي طُرح في السبعينات. لا سيما بعد ظهور كتاب إدوارد سعيد عام 1978. ونذكر هنا أن الاستشراق بالنسبة لسعيد، لا يشكّل فقط معرفة عن البلدان الشرقية المستضعفة والمسيطَر عليها: إنه سلطة وهَيْمَنة فكرية على هذه البلدان. ووفقاً لسعيد فإن المستشرق يستخدم كلّ علمه – والذي قد يكون هائلاً – لرسم حدود إمبراطورية فكرية، لا تقل حسماً عن الإمبراطوريات الاستعمارية التي يخدم، وهو يواجه، بوعي منه أو لا وعي، بين شرق لاعقلاني منقاد وخاضع للاستبداد، وغرب علمي، ديناميكي، يشيّد الديموقراطية وكرامة الإنسان. وهذا التقطيع قد يحصل حتى بدون علم

المستشرق. ويخصّ سعيد مؤلّفات لويس ماسينيون بفصل هـام. وتعاطف هذا الأخير الصادق مع المسلمين وديـنهم هـو أمـر معروف. ولكنّ سعيداً يُرجع حب هـذا العـالم الكبيـر للّغـة العربية، ونضـاله الأخـوي مـع المجموعـات الإسـلامية المضطّهدة، إلى إستراتيجية لا واعية لتوكيد كاثوليكية صوفية – ووطنية – كان يعيشها.

لن نعود إلى هذا النقاش المهم، والذي أهرق الكثير من الحبر. وعلـى الـرغم من جانبٍ مُغالٍ في تأكيداته، يبدو لي أن كتاب سعيد يبقى ملائماً لواقع الحال من نواحٍ عديدة. ولنقُل أن سعيداً يدلّنا إلى انحراف قد تقع دائما فيه الدراسات الاستشراقية.

ومما لا شك فيه أن المواضيع تتطوّر، فتلك التـي تتنـاول العنف والإرهاب، قد تنساب في ثنايا البحث العلمي البحت. وبهذا المعنى، من الضروري أن نبقى متنبّهين. ولكن، وفي ختام نقده، لا يشرح لنا سعيد كيف يكون المستشرق الجيّد. أي بأية طريقة، وأية منهجية، يمكن إجراء مقاربة حيادية بالفعـل للمجتمعـات الشرقية والإسلام. وليس من المؤكّد أن كون الباحـث مسـيحياً يمنحه مزيداً من الموضوعية في مجال الكتابة عن المسيحية، إذ إن العديد من المؤرّخين الغربيين في علوم الأديان كانوا معادين للغنوصية. وكذلك، فإن الانتماء إلى الإسلام، لـيس بالضـرورة

ضمانة للحياد في مجال الدراسات الإسلامية.

وبالعكس فإن مسيحيين أمثال ماسينيون أو كوربان، وبوذي مثل إزوتسو *Izutsu*، استطاعوا، من خلال رؤية جانبية للإسلام، أن يقدّموا وجهة نظر، لم يكن ممكناً، ربما، أن تُدرك بطريقة أخرى.

وكخلاصة لهذه النقطة، فإن مقاربة كهذه لا يمكن برأينا أن تتمّ إلا في إطار من الحوار. حوار بين الباحثين في الدراسات الإسلامية ذوي الأصول المختلفة، في البداية. وحوار بين المؤلّفين وقرّائهم من ثمّ. وحوار بين القرّاء أنفسهم في النهاية.

وضمن هذا المنظور تتدرج دراسات الباب الأول من هذا الكتاب، وهي تتناول الخيمياء . وقد يبدو أن هذا العلم شاخ وبَطُل إلى الأبد مفعوله، كمسعى لتحويل المعادن. ولكن فائدته، كما نجتهد لإظهارها تكمن في موضع آخر. فهو المحاولة الأكثر اكتمالاً وجرأة لإدراك النظام الكوني، وفهمه، والتعبير عنه بطريقة شاملة لا طائفية. فالخيميائيون، مسلمين كانوا، مسيحيين أم قدماء يتكلّمون اللغة عينها: إنها لغة التحوّلات الشاملة، والاتحاد والتضاد على كل مستويات الكائن، ودور الإنسان في هذا المختبر الشاسع الذي هو العالم.

والخيميائيون ليسوا روّاد الخطاب العلمي الذي تحدّثنا عنه. بل إنهم يذهبون إلى أبعد من ذلك، إذ يدرجون مشروعهم في

نطاق أوسع للفكر، حيث يتلاقى العلم والفلسفة والروحانية. ورمز هذا اللقاء هو حجر الفلاسفة.

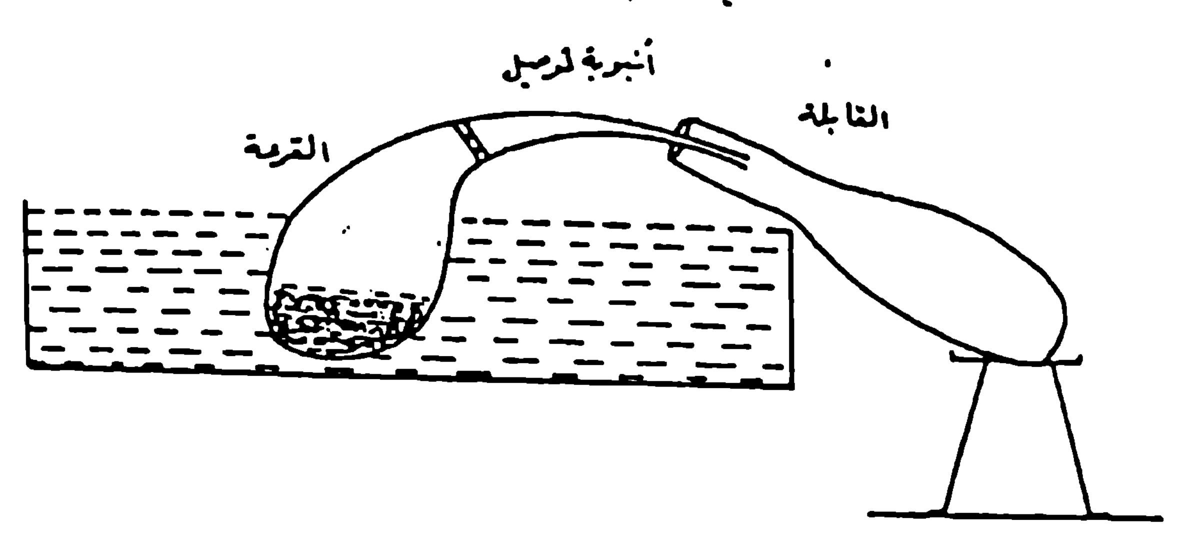
ومؤلَّفنا هذا يشكّل إذاً مساهمة صغيرة في ورشة شاسعة، ألا وهي أفضل معرفة لعدد من المعطيات العقائدية والصوفية والباطنية في الإسلام. وبمقدور القارئ أن يحكم، عند الاقتضاء، على الثغرات والشوائب التي قد تنتابه. ويبقى المهم أن تَفَكُّراً رزيناً ونزيهاً هو في صدد أخذ مكان له، وسيُستتبع مهما كلّف الأمر. ولبنان هو، دون أي شك، واحد من الأماكن الأكثر تهيؤاً في العالم لمتابعة مجهود كهذا. وإنه لَمِن أخص دواعي السرور أن يضطلع ناشرٌ لبناني بمهمة طباعة هذا الكتاب وتوزيعه.

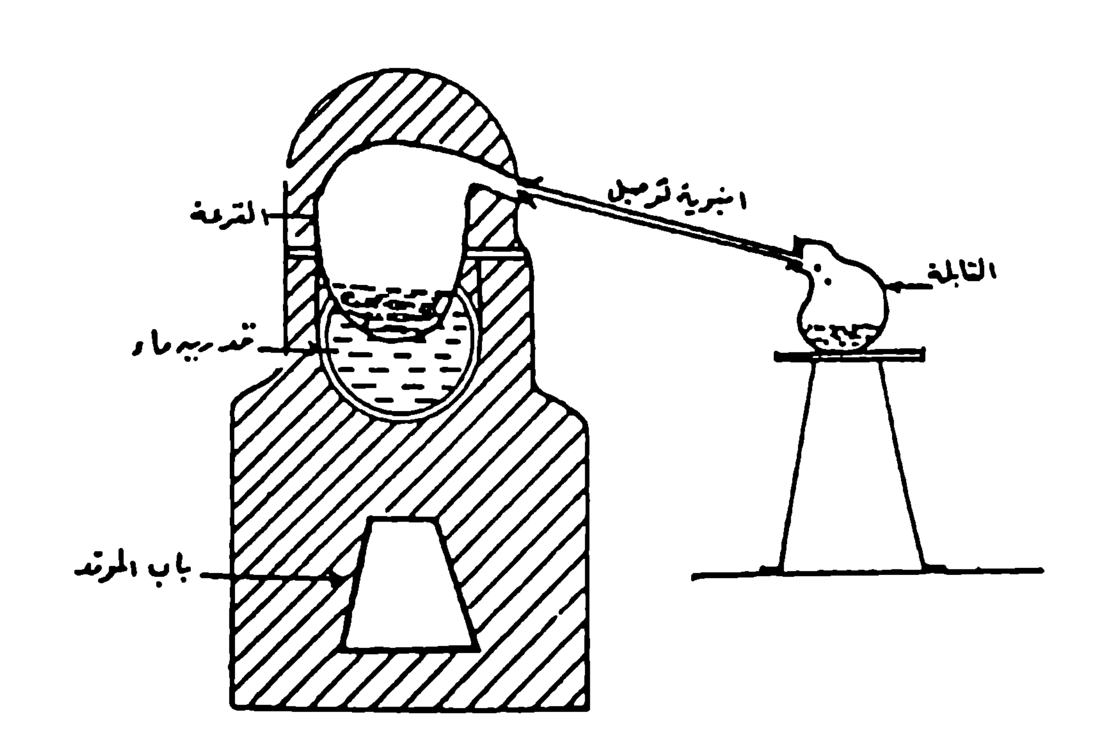
وأودُّ في النهاية أن أتوجّه بالشكر الحارّ للدكتور لويس صليبا، لما يدين به هذا الكتاب له، أي تقريباً كل شيء. فقد نظّم المحاضرات التي نجد نصّها في الباب الثالث. كما ترجم كامل هذا المؤلَّف، بذهن ثاقب. والدكتور صليبا الذي جمع في شخصه الثقافتين العربية والغربية، قد اهتم عن قرب بالتيارات الروحية المسيحية كما الإسلامية. وتوسّع اهتمامه من ثمَّ ليشمل الفكر الماورائي الهندي بعظمته. وهو بذلك يقدّم مثلاً حيّاً للبنان المعاصر وانفتاحه الخلاّق على التيارات التي تهيئ لمستقبلنا.

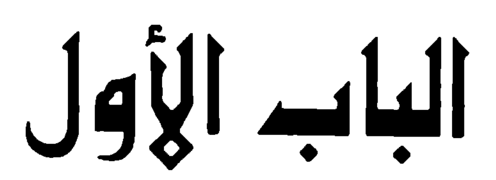
بيير لوري

باريس في 2004/8/22

جهاز تقطير قديم عن مخطوطة سورية







الخيمياء الإسلامية

فصول الباب الأول:

1 - مقدّمة في تاريخ الخيمياء في الإسلام.

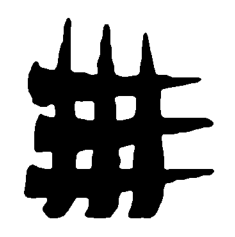
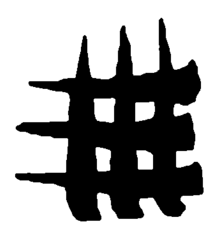
2 - المصادر اليونانية للخيمياء الإسلامية.

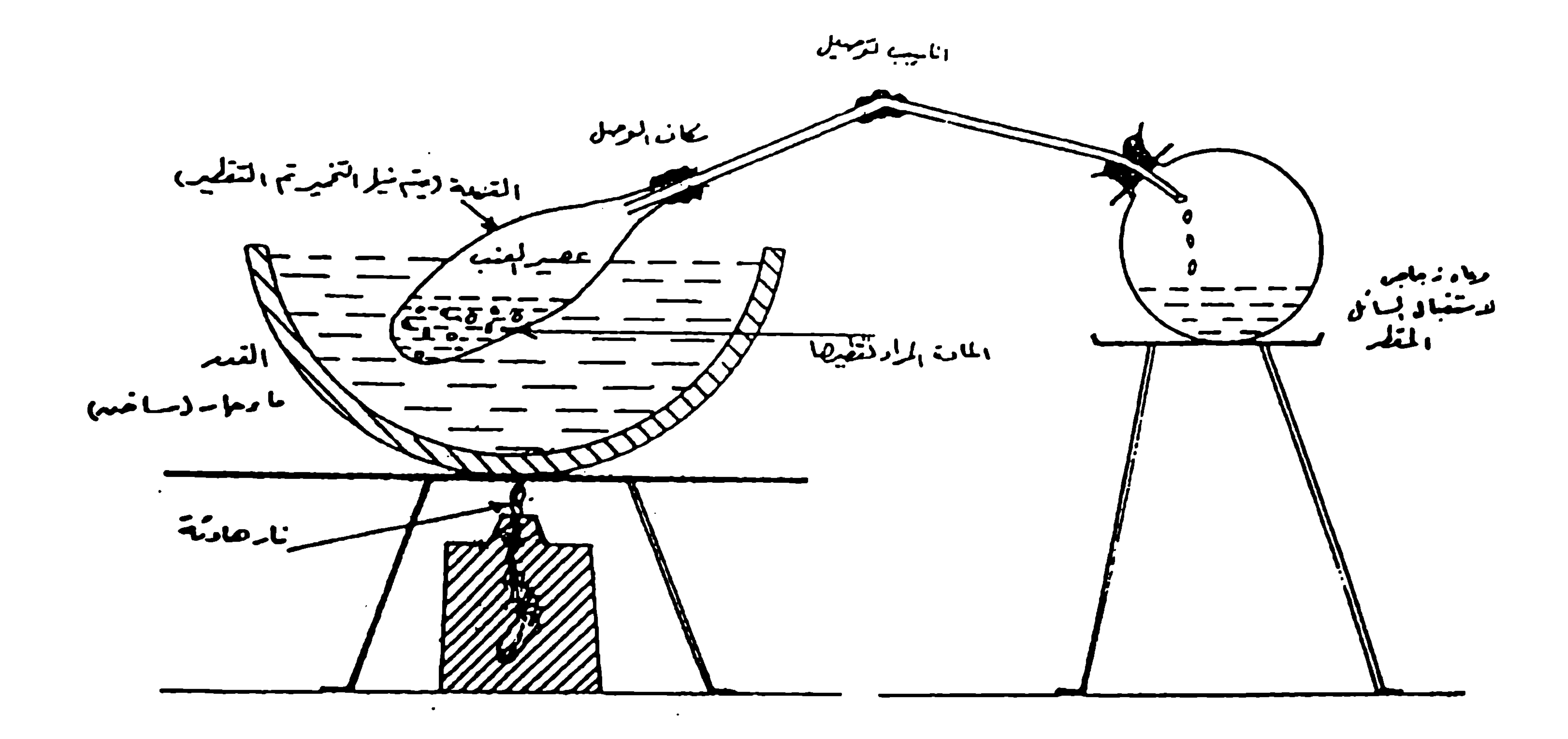
3 - الخيمياء الإسلامية: المعرفة الهرمسية الأولى وأخت النبوّة.

الباب الأول

الفصل الأول

مقدمة في تاريخ الخيمياء في الإسلام



الإنبق المستخدم في تجربة تحضير حامض الخليق كما جاء في كتاب الإيضاح لجابر بن حيّان

تمهيد

إن دور الثقافة العربية الإسلامية التاريخي في ازدهار المعرفة العلمية، وجهودَها في التفكير الفلسفي في القرون الوسطى، غالباً ما وصفت بأنها مجرّد عملية نقل وتحويل : أي تلقّي الإرث القديم والإغريقي خاصة، والذي بعد ترجمته وإعادة كتابته، أو شرحه بكفاءة، تلقفّه مثقفو أوروبا الغربية، إبتداءً من القرنين الحادي عشر والثاني عشر. وهذا التعميم المنطلق من واقع جليل لا يقبل الجدل، هو الحضور المؤسّس للحضارة اليونانية، مجحفٌ هو بشكل خطير، إذا ما طبّق على الفلسفة، الطب أو الرياضيات مثلاً. إذ أنه يَبخس الذين كتبوا بالعربية، من فلاسفة وعلماء حقّهم. ويحجّم إسهاماتهم الحقيقية والأصيلة غالباً. والتعميم هذا يغدو خطأً واضحاً في مجال الخيمياء، حيث كانت مرحلة الانتقال العربية(من القرن الثامن إلى التاسع م.) هي المرحلة التي عَرفت الخيمياء فيها النضوج، متّخذةً شكلها النهائي. في حين أنها لم تتجاوز في العصر اليوناني- البيزنطي مرحلة التمهيد. "لا يقتصر الأمر على أن قسماً كبيراً من النصوص الكلاسيكية للخيمياء الأوروبية في العصور الوسطى، قد ترجم

عن العربية . بل لقد استحدث العالم الإسلامي الأنواع ، والمفاهيم، والمفردات، وشقّ الطرق الأساسية التي سيسلكها الدارسون في العصور الوسطى" يقول هاللو *Halleux*. وهو واحدٌ من أبرز الاختصاصيين المعاصرين في تاريخ العلم.

وبالفعل فإن أوائل المترجمين اللاتين للمؤلفات الخيميائية العربية أمثال دوسانتالّلا *de Santalla*، دوكيتون *de Ketton*، وجيراردو الكريموني *Gerard de Crémone*، قد نقلوا نصوص علم منجزٍ مبادئ، تطبيقاتٍ وأهدافاً، شديدة الاختلاف عن التأمّلات المبعثرة، والكثيرة الغموض التي تركتها لنا الحضارة اليونانية تحت إسم *kheméia* خيميا أو *hiéra tekhnè* الفن المقدّس. من هنا يمكن أن نقدّر أهمية دراسة الخيمياء العربية هذه، في إطار البحث في تاريخ الثقافة، في القرون الوسطى. وفي الواقع، فإن دور هذه الخيمياء كان مزدوجاً، تبعاً للجانب الذي نتناوله من هذا العلم. فمن ناحية أولى، التقدّم الذي أحدثته في تطور الفكر العلمي، ومن ناحية ثانية الوجه الفلسفي والروحي الخاص بالغنوصية الإسلامية الذي أدخلته في الخيمياء الأوروبية. وثمة أيضاً جانب ثالث يختصّ بإسهامها التقني البحت، والذي تناوله بالبحث عدد من الأخصائيين أمثال مرسيا إلياد وهاللو *Halleux*.

الخيمياء في العصر الإسلامي

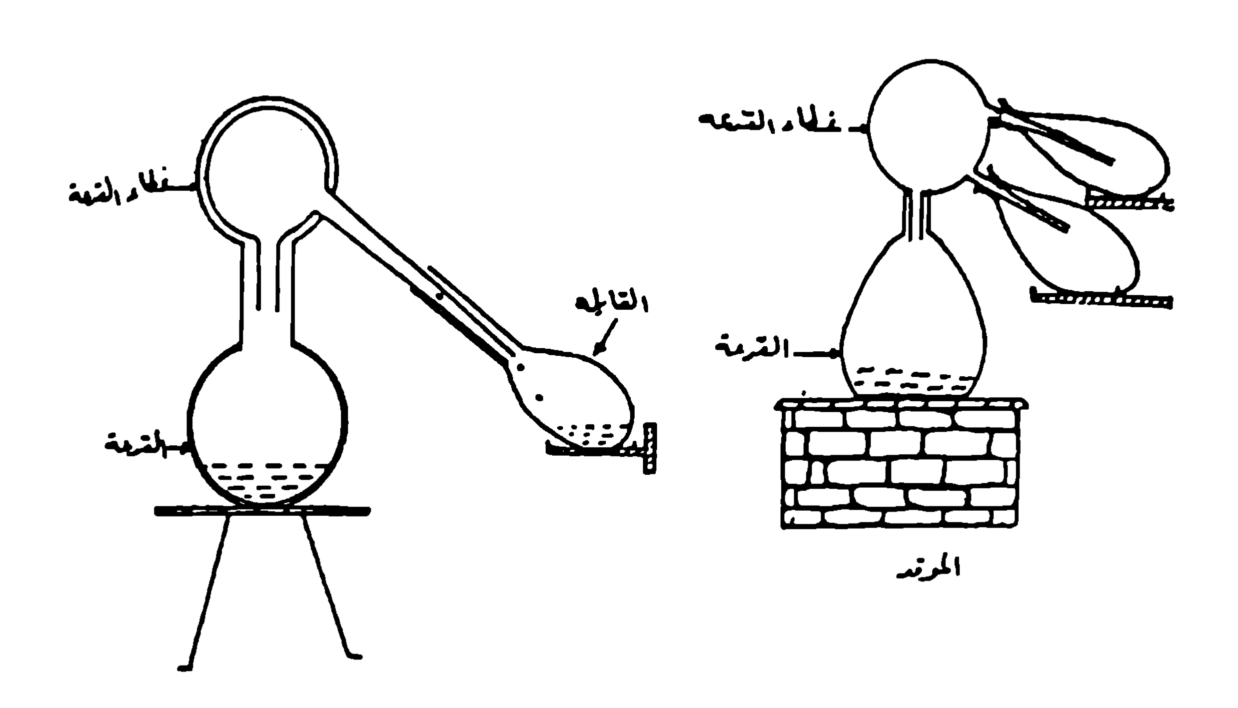
إن المصادر القديمة المحدّدة للخيمياء غير معروفة تماماً. وستبقى على ما يبدو غامضة على الدوام. وذلك تبعاً لفقر الوثائق المكتوبة التي وصلتنا، وللنقص في الدلالات التاريخية التي تمكّن من تحديد زمنها. ومع ذلك فإن البحث المعاصر قد استطاع أن يستخلص بعض النقاط التي يمكن أن نعتبرها ثابتة:

لقد تكوّنت الخيمياء، في غالب الظن، على مدى القرون بفضل التلاقي والتداخل بين: ممارسة الحرفيين الصاغة والمعدّنين الذين كانوا يتناقلون مناهج وطرائق تقنية (عبارات، صبغات.. الخ) من ناحية.

وتأمّلات فلسفية وصوفية - دينية (الهرمسية تحديداً) من ناحية أخرى. وبطريقة أدقّ يمكن أن نميّز مراحل ثلاث في تكوّن الخيمياء :

1 - الأولى، هي مرحلة التجهيزات الأولى الناتجة عن الإسهام في عمل حرفيين لتقاليد ترتبط بما ينسب إلى ديموقريطس. ولم يصلنا منها سوى اسم الرائد الأول المعروف بِـ "بولس المندائي" *Bolos de Mendès* (القرن الثاني ق.م.)، وبعض المقاطع من مؤلّف منحول منسوب إلى ديموقريطس متأخر عن زمن بولس، وفقرات مبعثرة تلحق بهذا التقليد، أو تُعزى إلى معلّمين أسطوريين أمثال إيزيس، هرمس، وأوستانيس.

2 - وتُمثّل شخصية زوسيموس الأخميمي *Zosime de Panopolis* (القرنين 4/3 م.) لوحدها مرحلة ثانية في تطور الخيمياء. إذ إنه كفيلسوف إغريقي، وغنوصي رؤيوي، أعطى لهذا العلم بُعداً تصورّياً ورمزياً جعل منه، منذ ذلك الوقت، مقاربة مستقلة في البحث الصوفي.



جهاز تقطير الأنبيق ALEMBIC لِ :زوسيموس ، مخطوطة في المكتبة الوطنية بباريس.

3 - وقد تبع نتاج زوسيموس كتابات لمؤلّفين أقلّ إبتكاراً منه. في حقبة زمنية امتدّت من القرن الرابع حتى السادس م. وقد اقتصر عمل هؤلاء على استرداد نصوص سابقة لهم، مستشهدين بها، أو شارحين لها.

كيف كانت حال الخيمياء، في القرن السابع، حين بسطت

الجيوش العربية سيطرتها، في غضون بضعة عقود، على الهلال الخصيب، مصر وإيران، طابعة إيّاها بطابع ثقافي جديد حاسم؟ الصورة التي يمكن أن نكوّنها عنها ليست مشرقة على الإطلاق.

فالحيرة، والغموض، والتنميق والتفخيم في الكلام، هي الانطباعات التي تحدثها في نفوسنا النصوص الخيميائية للعصور اليونانية المتأخرة، والتي يجب، دون شك، أن تُصحّح. فضآلة كمية النصوص التي بحوزتنا، لا تسمح لنا أبداً بتكوين فكرة دقيقة عن مجموع نتاج ذلك العصر.

وفضلاً عن ذلك، ففي اللغة العربية أدب خيميائي منحول وافر، ومنسوب إلى مؤلّفين إغريق، من زوسيم الأخميمي إلى أبولينوس التياني، مروراً بفيتاغورس وأرسطو. ويحقّ لنا أن نعتقد أن قسماً -على الأقل- من هذه النصوص، هو ترجمات عن كتابات أصيلة، تعود إلى العصور اليونانية المتأخرة. حتى وإن كانت نصوص أخرى، منحولة بدون شك، وموضوعة في العصور الإسلامية.

وفي أية حال، فمن المؤكد أن"علم هرمس، (الخيمياء) كان واسع الانتشار في الشرق الأدنى في ذلك العصر[1]. وفي فترة

---

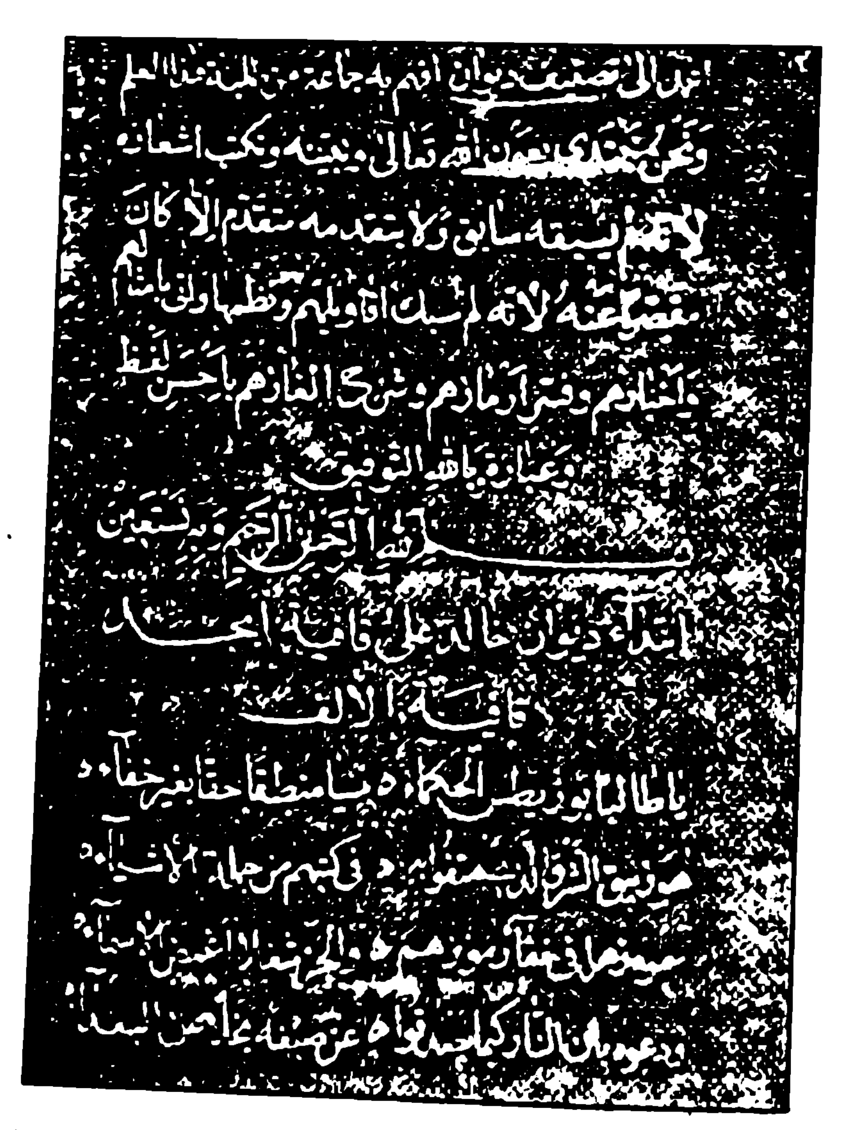
1 - في بداية القرن الرابع، منع الأمبراطور *Dioclétien* ممارسة الخيمياء، وأمر بإتلاف كتبها، خوفاً من تخفيض قيمة المعادن الكريمة. مما يعطي فكرة عن أهمية شأن البحث عن التحولات في تلك الحقبة.

تأسيس الأمبراطورية العربية زمن الخلفاء الراشدين (632 – 660 م)، ومن بعدها في زمن الأمويين(660 – 750): فقد استمرت ممارسة الخيمياء، لا بل تطوّرت مع تعريب تدريجي للغتها وأسلمة لروحها. ولكن تاريخ الانتقال وطرقه غير مثبّتة بدقة، مما يبقي التحديدات التاريخية غير محسومة. وبالفعل، فالعديد من الإشارات التاريخية الإسلامية المتوافقة، تتحدّث عن انتقال قديم للخيمياء اليونانية إلى دوائر عربية. فيُعزى إلى الأمير الأموي خالد بن يزيد (نهاية القرن السابع م.) اهتمامه بأخذ هذا العلم عن علماء مصريين. وثمّة مخطوط عربي، محفوظ في الهند، يتحدّث حتى عن ترجمات عربية لمؤلّفات زوسيموس الأخميمي تعود إلى العام 38 هـ /659 م. وبعد ذلك بقليل تنسب المصادر إلى جابر بن حيّان أخذه الخيمياء عن الإمام جعفر الصادق (765 م).

ولكن من المسلّم به حتى الآن أن الترجمات الأولى من اليونانية إلى العربية لم تبدأ إلا في خلافة المأمون (813 – 833)، ووالده الخليفة هارون الرشيد. فالإقرار بأن ثمّة ترجمات قد سبقتها، بزمن بعيد، يطرح عند ذلك شكوكاً حول العديد من الحقائق التاريخية. وهذا الجدل قد أثار العديد من المناظرات. وهو لم يقفل حتى الساعة. وسنذكر هنا بإيجاز أبرز المعطيات:

تشير المصادر التاريخية العربية إلى أن الأمير الأموي خالد ابن الخليفة يزيـد بن معاوية ، والمطالِب بعرش الخلافة

بعد موت أبيه يزيـــد (683 م) ومن ثَمَّ أخيه معاوية بن يزيد (684 م)، قد أقصاه مروان الأول بن الحكم عــن العرش الذي استولى عليه. وخلّفه لابنه عبد الملـــك بـــن مروان (685 م). وبعد إبعاده عن الشؤون السياسية، ووضعه في إقامة جبرية في دمشق،يُعزى إلى هذا الأمير أنه صرف ما تبقى من أيامه بالتفرّغ للشعر وللخيمياء، وفق بعض الرواة. ويضيف هؤلاء أنه ألّف عدداً من الكتب حول هذه الصنعة الكبرى، نثراً وشعراً.



بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

ابتداء ديوان خالد على قافية ابجد

قافية الألف

مخطوط أشعار في الخيمياء منسوبة لخالد بن يزيد، مكتبة اسطنبول

هذه المعطيات إستعادها مؤرخ العلوم جوليوس روسكا *Julius Ruska* وغربلها ونقدها. فبيّن أن المصادر التي تتحدث عن النشاطات الخيميائية لخالد بن يزيد متأخرة جداً عن عصره، وليست أكيدة، ولا تتفق مع معطيات تاريخية مثبتة. وأظهر كذلك، أن النصوص العربية المنسوبة إليه، كما ترجماتها اللاتينية المفترضة، هي نصوص منحولة بالتأكيد. فاستخلص من ذلك، أن القصص هذه ذات طابع أسطوري. وهذه الاستنتاجات أكّدتها بعده أيضاً أبحاث مانفريد أولمان *Manfred Ullman*.

أما ملف مجموعة الآثار المنسوبة إلى جابر بن حيّان، فهو أكثر تعقيداً.. إذ إنها كمٌّ ضخم من الكتابات، تتضمّن ألوفاً من الكتب، حُفظت منها بعض مئات حتى يومنا هذا. وكلها منسوبة إلى مؤلّف لم يحتفظ التاريخ ببصمات واضحة له. فكما في حالة خالد بن يزيد، لم يتبقَّ لنا عن حياته، سوى سلسلة من الإشارات العابرة، المتحدّرة من مصادر شديدة التنوّع في تاريخها ومنظورها. فإذا جمعناها، وطابقنا معطياتها مع المعلومات الواردة في مجموعة الآثار الجابرية نفسها، **نحصل على الإطار الآتي** :

وُلد جابر في بداية القرن الثامن م. في بيئة شيعيّة عراقية مُعادية للأمويين. وتتلمذ في المدينة على الإمام جعفر الصادق.

وعنه أخذ جوهر معرفته الخيميائية . ثم عاش فترة في بغـداد ، في حاشية البرامكة، وزراء هارون الرشيد؛ حتى نكبة هؤلاء في العام 803 م. آثر بعدها التخفّي حتى وفاته، في عهد المـأمون، حوالي سنة 815 م.



جابر بن حيّان كما تخيّله أحد الفنّانين

وبعد طروحات أطلقها روسكا، وإثر دراسـة شـديدة التمحيص والتوثيق، وضع بول كراوس جـذرياً سـيرة جـابر موضع الشك. فقد لاحظ، من ناحية، أن اسم جابر كان مجهـولاً عند أبرز المؤرّخين المعاصرين له، شيعة كـانوا أم سـنّة. ولا يظهر هذا الإسم إلا في فترة متأخرة (نهاية القرن العاشـر). وتزداد الروايات عن حياته توضيحاً وتفصيلاً، كلما ابتعدت عن عصـر

جابر المفترض. كما أوضح كـراوس، مـن ناحيـة أخـرى، التناقضات الملفتة في النبذات الداخلية لمجموعة الآثار: وهكـذا فإن كل المؤلّفات الجابريّة، بما فيها الأخيرة، كتبت بتوجيه من الإمام جعفر الصادق (ت 765 م.) لا بل بإملاء منه. في حين أن مؤلّفات أخرى من بين الأكثر قدماً مبـدئياً، قـد أهـديت إلـى البرامكة. والذين لم يعرفهم جابر قبل 786 م. وأخيراً، فقـد رأى كراوس في العناصر الشيعية المغالية الحاضـرة فـي الآثـار، مؤشراً فاضحاً على أن تاريخ تحريرها لا يمكن أن يعود إلى ما قبل نهاية القرن التاسع. وسنذكر لاحقاً بعض التحفّظات، حـول التأكيد الأخير هذا. وباختصار فقد نسـب كـراوس المؤلّفـات الجابريّة إلى مدرسة من الخيميائيين، دبّجوا عناصرها المتعدّدة، بين منتصف القرن التاسع ومنتصف القرن العاشر م.

ولنشر أخيراً إلى نقطة ثالثة تتعلق بهذا النزاع. إذ تستشهد الآثار الجابريّة بعدد من المؤلّفين اليونـانيين أمثـال أفلاطـون وأرسطو، أو تُشير إليهم. وتستند، بشكل خاص، إلـى مؤلفـات بالنياس *Apollonios de Tyane*.

لا سيما عند عرضها لنظرية الموازين. وكل ذلك يفتـرض أساساً ترجمة ونشر النصوص اليونانية، قبل زمن تأليف الآثـار الجابرية.

وبالطبع فقد أبعد كراوس تاريخ ظهور نصوص باليـاس،

وخاصة كتاب سر الخليقة إلى زمن متأخر عن القــرن الثــامن. واقترح اعتباره كتاباً منحولاً. وضع مباشرة بالعربية في زمــن المأمون.

ومع ذلك، فإن الجدل لم ينتهِ بنشــر اســتنتاجات روســكا وكراوس من بعده. فقد أخذ عدد من العلماء علــى عــاتقهم معارضة تحليلاتهم، معيدين الاعتبار للمعطيات التقليديــة بــدءًا بتاريخية الروايات المتعلّقة بنشاطات خالد بن يزيد، وجابر بــن حيّان الخيميائية. وكذلك بأقدمية الترجمات الأولى من اليونانيــة إلى العربية.

فهل من الممكن الآن **محاولة استخلاص** ما يمكن أن يكون قد حصل تاريخياً، استناداً إلى الآراء المختلفة الســابقة الــذكر؟ يمكننا، على الأقل، ذكر عدة نقاط تبدو لنا عناصر أكيدة :

إن نقد النصوص والتحليلات التاريخية التي اقترحها كلٌّ من روسكا وأولمان وكراوس، يبدو لنا مع بعض التحفّظات المعينة، صلباً ومن الصعب دحضه، في الواقع الحالي لما نملك من وثائق. ولكن وإن كانت معطيات النصوص المتوفّرة مشكوكاً بصدقها، فذلك لا يكفي لمحو الاحتمال الجدّي لممارسة خيميائية قديمة عند العرب، أسبغت عليها الروايات المختصّة بخالد بن يزيد وجابر بن حيّان طابعاً أسطورياً. وبالفعل فإن عدة حجج تلتقي لتساند هذه الأقدمية. ومن الناحية التاريخية يمكن أن نذكّر

بما يلي:

- إن ممارسة الخيمياء كانت سارية في كل الشرق الأدنى في القرن السابع. فأن يكون الخيميائيون السوريون والمصريون، إثر استعرابهم وأسلمتهم، قد حملوا إلى الثقافة الجديدة التراث القديم الذي ورثوه، فذلك أكثر من محتمل.

- وأن يكون العرب قد اهتموا باكراً بممارسة الخيمياء، فذلك أمر ليس بمستغرب بحد ذاته. وروسكا لا يستبعده. والنبطيون وسكّان جنوب وغرب سورية كانوا عربيي اللغة، لا ينبغي أن ننسى ذلك، في زمن يسبق الفتوحات الإسلامية (القرن السابع م). فالاتصال بالحضارة الإغريقية سبق إذاً الفتح الإسلامي بعدة قرون.

- وأكثر من ذلك، فإننا لا نعرف، حصراً، الشيء الكثير عن الحقل الثقافي الحقيقي، لعرب الجزيرة، زمن البعثة الإسلامية.

ولقد صرف المؤرّخون المسلمون، والمستشرقون، جهودهم لرسم صورة مقولَبة للعربي البدوي، المحارب الفظّ الجاهل، العنيف في القتال. ولكن القليل الاهتمام بالأمور الفكرية. وغير الممتلك من أمور الثقافة سوى الشِعر.

فبذلك يستطيع المنافحون عن الدين إبراز الدور الممدّن للإسلام إزاء شعب شبه بربري. أو يتمكّن المستشرقون من إبانة

المساهمة الجوهرية، لا بل الوحيدة، للثقافة اليونانية في تكوين الحضارة العربية اللاّحقة. وهنا عنصر أساسي في مجموعة براهين روسكا.

ولكنه يلوح لنا أننا نكسب مزيداً من الجلاء التاريخي، إذا أحسنّا تقييم الحياة الفكرية في الجزيرة العربية في القرنَين السادس والسابع وفي العصر الأموي بعدهما. إذ كانت أرض تلاقٍ بين الجماعات اليهودية، واليهودية - المسيحية، وعلى تواصل مستمر مع كبريات مراكز الثقافة في الشرق الأدنى. وبذلك، فقد تلقّت الجزيرة العربية، من زمن بعيد، العناصر الرئيسة لثقافة محيطها. فالمناظرات المذكورة في القرآن حول الحياة الفردية بعد الموت، وحول القدر، وطبيعة الروح ... الخ ، لا تمتّ أبداً بصلة إلى عقلية بدائية. بالطبع لم يكن كل العرب معنيين بنقاشات كهذه. ولكن يحقّ لنا أن نستدلّ منها على وجود حلقات ضيّقة دون شك – ولكن مؤثّرة – تمتلك إلماماً واسعاً، ليس في العلوم أو الفلسفة اليونانية الكلاسيكية، وإنما في المعرفة السحرية الغنوصية التوفيقية. والتي كانت تشكّل الأساس المشترك للثقافة الدينية في الشرق الأدنى- خارج المدن الكبرى التي تراقبها الكنائس الرسمية بالطبع -. والمعرفة هذه كانت

تتضمّن علم التنجيم، علم الأعداد[1]، وعدداً آخر وافراً من العلوم الباطنية. وإن وجود نخبة كهذه ذات توجّهات باطنية[2]، يمكن أن يوضح مسألة فجائية تفجّر ثقافة، بدت أحياناً مكتملة منذ لحظة ولادتها. ما قد يفسّر أيضاً، بشكل من الأشكال، العمارة الإسلامية في العصر الأموي، مع إنجاز مسجد الصخرة في القدس(692م) أو المسجد الأموي، الكبير في دمشق (715). وما يشرح أيضاً بموازاة ذلك الاهتمام السريع بالخيمياء الذي يذكره المؤرّخون العرب كما أوردنا سابقاً : فالأرضية قد حُضّرت منذ زمن بعيد.

- أن تكون الخيمياء قد دُرست دون غيرها في زمن مبكر،

---

1 - إن التقسيم، الكيفي- على ما يبدو- لفقرات الوحي القرآني إلى 114 سورة. وكذلك تقسيم الآيات داخل كل سورة، قد يكون متعلقاً بتطبيق قواعد من "الرياضيات المقدّسة". ولكن إذا وضعنا جانباً بعض الدراسات المجتزأة و/أو غير الأكاديمية، فما من بحث معمّق قد خصّص إلى الآن لهذه المسألة.

2 - ثمة عدد وافر من الأحاديث النبوية تشير إلى أن الرسول -ص- كان يخص بعض المؤمنين فقط بتعليم معيّن دون تعميمه. وقد ركّزت التيارات الصوفية على هذه الأحاديث وثمنتها.

فهذا ما تشرحه أيضاً طبيعتها. فهي علم محسوس وشامل، وليس مطبوعاً بذهنية تختصّ بشعب أو ديانة مـا. ولا تتطلـب، كمـا الفلسفة، شبكة من المفاهيم التي يصعب ترجمتها:

فهي في جوهرها وصفية، وتعبّر عـن ذاتهـا، بالتـالي، بالصور والرموز، أكثر منه بالمنطق والبراهين. ويمكن أن تشدّ الانتباه أيضاً، بفائدتها المباشرة الواقعية، أم المفترضة، وخاصـة في مجال الصيدلة. وأخيراً فإن بعدها العرفاني والصوفي، يمكن أن يبهر كل مَنْ، وفق الرؤية البدائية، يرى في العالم حقلاً وسيعاً للتجلّيات، التي وصفها مرسيا إلياد. ويبحث بالتالي عن مسلك لا يستطيع الإسلام الرسمي أن يرشده إليه.

وأخيراً، فَلنشِر إلى أن الحركة الكبرى للترجمات التي انطلقت مع بداية القرن التاسع، هي واقعة تاريخية ظاهرة ومعروفة. إذ دوّنها المؤرّخون. وهذا التدوين يعود في أسبابه إلى أن هذه الحركة كانت تخصّ الثقافة الرسمية، أي ثقافة بلاط الأمراء، والمعرفة الأكاديمية الجديرة بالدرس. أما الخيمياء فترجع بالأحرى إلى ثقافة "نصف شعبية"، مطبّـقة في أوساط أهل المِهن (الحرفيين، الصيادلة، الأطباء. الخ) الذين لم يلفتوا كثيراً أنظار مؤرّخي السلالات المالكة. فَمِن الممكن أن تكون ترجمات عربية لنصوص يونانية، قبطية وسريانية، قد تناقلتها بكتمان وفي

غضون القرن الثامن، أوساط تمارس هذه العلوم، في شبه تخفٍ مستمر. فأفلتت بالتالي عن ملاحظة المؤرّخين في المدن.

ويبقى من المؤكد، أن كلّ ذلك، لا يبرهن، بشكل حاسم، أن نسبة نشاط خيميائي إلى خالد بن يزيد، هي رداء أدبي، ينبغي أن يضفي ألقاب النُبل بالمعنى المحدّد، إلى أسلمة خيمياء قد ظهرت بالأحرى في أوساط أكثر وضاعة وتخفّياً في مصر والشام والعراق واليمن. ولكن الفرضية هذه تستحق، على الأقل، أن تذكر.

ولنشر هنا إلى أن الإطار التاريخي، أو الأدبي، للمؤلّفات الخيميائية كان في الغالب وهمياً. ولكن الوهم هذا يتضمّن رسالة في تأمّلها ما يعنينا. فالنصوص الخيميائية اليونانية الأولى كانت منسوبة كما رأينا إلى تعليم ديموقريطس . أو إلى وحي من إيزيس، حورس، هرمس، أوستانيس .... إنها وسائل عديدة للتعبير عن انتماء هذه النصوص إلى تيار فلسفي (مفترض)، قلدته إيّاه السلطة الدينية. وبطريقة مماثلة، فإن نسبة المؤلّفات الخيميائية إلى أمير، وأن يكون هذا الأمير أمويّاً، أي سنّياً، وأن يستشير راهباً مسيحياً مصرياً، كل هذا يهدف إلى إعطاء الخيمياء سلسلة نسب محدّدة، في مواجهة الأرثوذكسية المسلمة وطبقاتها المثقفة. وتبدو النيّة مختلفة في المرحلة الجابرية،

فالمرجعية الشرعية هي إمام شيعي. والمصادر السابقة للإسلام (باليناس)، تستقي تعلّمها من سلسلة معلّمين، كبار شخصياتها هم في الوقت عينه أنبياء وأئمة عصرهم.

إن استنتاجات روسكا وكراوس، بشأن عدم صحّة المعطيات التي تروي نشاطات خالد، جعفر أو جابر الخيميائية، لا تقود إذاً إلى إنكار حقيقة تاريخية يعبِّر عنها ما بين السطور. وهي ولوج مواضيع خيميائية في أوساط عربية وإسلامية وذلك في زمن متقدّم. ولنضف هنا حجّة مكمّلة وذات شأن، لأنها تستند إلى كشوفات وتحليلاتٍ نصّيّة: يبدو أن كثيراً من نصوص الآثار الجابرية قد كُتبت بالواقع في مراحل متتالية: فإلى نص أول مثل وصف عملية ما، أو مسلّمة هرمسية، أضيفت لاحقاً توسيعات وشروحات وأطُر أدبية، أدمجت أخيراً بهذا النص. وقد لاحظ كراوس ذلك بشأن كتاب الرحمة. وبينّاه نحن أيضاً فيما يخصّ كتاب السبعين[1]. ومن المرجّح أن يكون عَددٌ آخر من هذه المؤلّفات قد حُرِّر بالطريقة عينها. وليس هذا بالمدهش أبداً، لا سيما إذا عرفنا أن عدداً من عناصر آثار الخيميائيين اليونانيين القُدامى قد أُلّف بهذه الطريقة. وكذلك أيضاً، بعض الكتابات المنحولة المتأخرة، مثل كتاب سرّ الخليقة وصنعة الطبيعة

---

4 - بيير لوري، تدبير الإكسير الأعظم، أربع عشرة رسالة في صنعة الكيمياء لجابر بن حيّان، دمشق، المعهد العلمي الفرنسي، 1989.

المنسوب إلى بالبناس.. ما ينحو بنا إلى تأكيد، أنه إذا كان تصنيف مجموعة الآثار الجابرية يعود إلى القرنين التاسع والعاشر م، كما قال كراوس، فهي في الواقع تتضمّن نواة من نصوص مهمّة متحدّرة من عصر سابق.

ولنوجز ما قلنا في سبيل خلاصة: إن الظهور المتدرّج لخيمياء عربية في لغتها ومفاهيمها، يمكن أن يكون قد حدث، إذا استعدنا الفرضيات السابقة، وفقاً للأطوار التالية :

- **في نهاية القرن السابع والنصف الأول من الثامن** بدأ بعض العرب المسلمين بالاهتمام بالخيمياء في سوريا و/أو أن بعض الأوساط الخيميائية المحليّة بدأت تستعرب وتدخل في الإسلام.

وقد ظهرت كذلك بعض الترجمات الدقيقة لمؤلّفات مصرية في هذا "الفن المقدّس".

- **النصف الثاني في القرن الثامن** : ظهور مدرسة من الخيمائيين، ذات نزعات شيعيّة، تجمّعت حول شخصيّة جابر بن حيّان، في العراق وفي إيران. وبدأت بكتابة بعض النصوص حول وصف "العمل العظيم"، وحول المسلّمات الفلسفية الأساسية.

- **القرن التاسع** : المدرسة الجابرية هذه أثْرَت من الإسهام الفلسفي والعلمي اليوناني (أرسطو، جالينوس وعدد من

الكتابات المنحولة). وعرفت توسّعاً عقائديّاً مهمّاً. كما ظهرت نظريّة الموازين المنسوبة إلى جابر في هذا القرن.

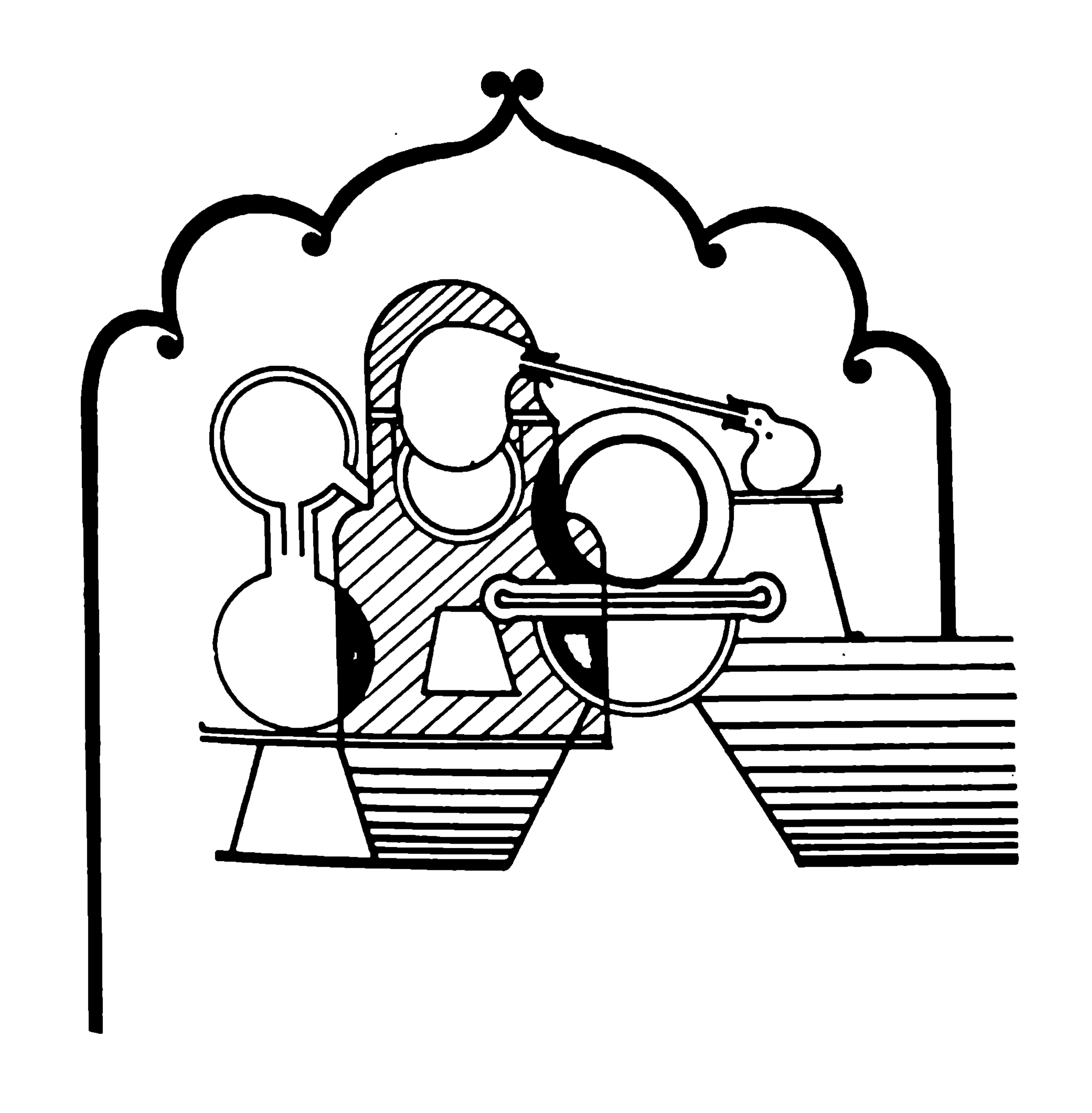
- **بداية القرن العاشر**: التصنيف النهائي لمجموعة الآثار الجابريّة، والتي وُضعت في ظل المرجعيّة المعنويّة لجعفر الصادق، الإمام الذي تعترف به غالبية التيّارات الشيعيّة.

وبالمقابل نسجّل أن البحث الخيميائي العربي لم يتوقّف عند المؤلّفات المنسوبة لجابر بن حيّان. بل على العكس من ذلك، فقد أمتدّ حتى نهاية القرن العاشر مع ابن أُميل، وهو رائدٌ لخيمياء هرمسيّة ذات نزعة روحانيّة.



الخيمياني العربي ابن أميل (حوالي 900 – 960 م). عرفه الغرب باسم Senior Zadith. رسم Aurora Consurgens أواخر القرن 14.

ولا يجب أن نغفل ذكر مساهمة محمد بن زكريا الرازي في القرن العاشر/الرابع هـ المعروف بِ *Rhazès* عند أوروبيي القرون الوسطى. وتختلف منهجية الرازي اختلافاً بيّنا عن منهجيتي الجابريين وابن أُميل : فهو حَدَثي ودقيق، يصف العناصر والعمليات الخيميائية بصراحة الكيميائي المعاصر. ويبدو منفصلاً عن كل طموح فلسفي، وصوفي بشكل أخص.



وقد تُرجم الكثير من مؤلفات هذه الحقبة إلى اللاتينية، ابتداءً من القرن الثاني عشر. ولكن عدداً محترماً من المؤلفين المجهولين في العصر اللاتيني الوسيط، صنّفوا مؤلفات معتبرة. أمثال مؤيد الدين الطغرائي (ت1121 م.)، والذي كان مجمّعاً ومقمّشاً مهماً. وعلي بن موسى المعروف بابن أرفع رأس (ت 1197م). والذي عرفت قصيدته الخيميائية الفريدة "شذور الذهب" انتشاراً واسعاً. ووضعت لها شروح متعدّدة. وأبو القاسم العراقي السيماوي من القرن الثالث عشر ميلادي وهو مؤلّف كتاب مهم عنوانه: "كتاب العلم المكتسب في زراعة الذهب".



من مخطوط العلم المكتسب لأبي القاسم العراقي، شرح فيها طريقة تحضير ماء حاد/المكتبة التيمورية بالقاهرة

وفي القرن الرابع عشر ميلادي برز عبدالله الجلـدكي. ويغطّي نتاجه الضخم عملياً مجموع العلوم الباطنية. كما يمثل واجهة لهذه الثقافة الواسعة المطمورة، والتي تكوّنها الباطنيـة العملية في أرض الإسلام: الخيمياء، طب الطلسمات، السـحر والتنجيم. ومؤلّفات هذا الخيميائي لم تحـظَ حتـى الآن بما تستحق من دراسة ونشر.



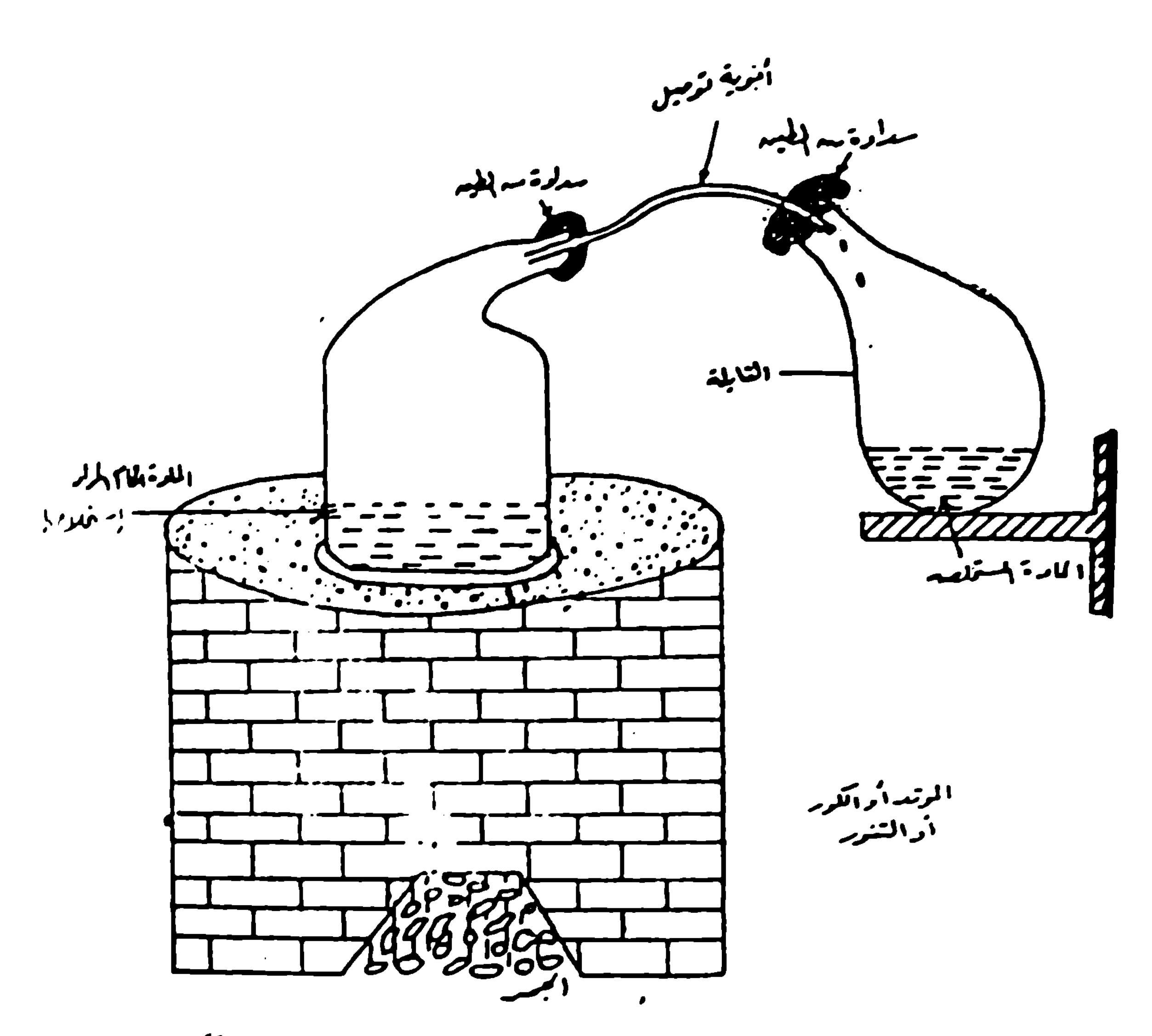
عز الدّين الجلدكي كما تخيّله أحد الفنّانين

ونوضح أيضاً، أن التقليد الخيميائي استمرّ على مدى القرون. رغم أن الأدب الخيميائي تحوّل أكثر فأكثر إلى التكرار. ومع ذلك فقد عرفت إيران نشاطاً حيوياً، غير منقطع في هذا المجال، حتى القرنين التاسع عشر والعشرين. ولكن تقييم هذا النشاط ودراسته لا يزالان في البداية.

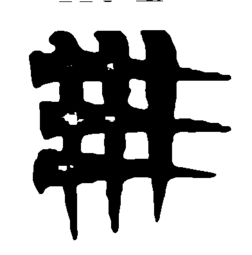
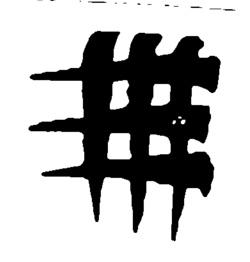
وداخل هذا الأدب الخيميائي المكتوب بالعربية غالباً، والفارسية أحياناً، تحافظ مؤلّفات جابر بن حيّان على موقع القمّة المطلقة. وذلك يعود لغزارتها من ناحية، ولكن أيضاً لطموحها العلمي. فنظرية الموازين الموسّعة في الآثار الجابريّة، قد ذكرها بدقة الخيميائيون الذين أتوا بعده (ابن أُميل، الجلدكي). ولكن أحداً لم يجرّب تفعيلاً أو تطبيقاً شاملاً لها:

فخيمياء جابر، نظراً لكثرة تعقيدها ولجرأتها الزائدة، غدت عملاقاً شلّته ضخامته.

فغزو العلم الذي به بنى الله الكون ولمّا يزل يصونه، كان هدفاً فاتناً. لكنه عرف حدوده بسرعة ملحوظة، دون أن يعني ذلك أن المشروع كان عقيماً. فمجموعة الآثار الجابريّة ستبقى المرجع الرئيس، في قلب الخيمياء العربية. مثل هرم كبير نستمرُّ به معجبين. دون أن نعرف دائماً كل جوانبه وخفاياه.



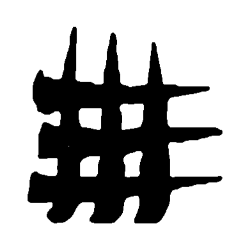
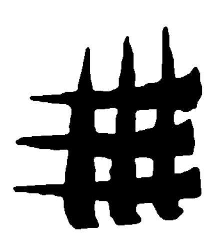
جهاز التقطير/الإنبيق كما وصفته إحدى المخطوطات الجابرية

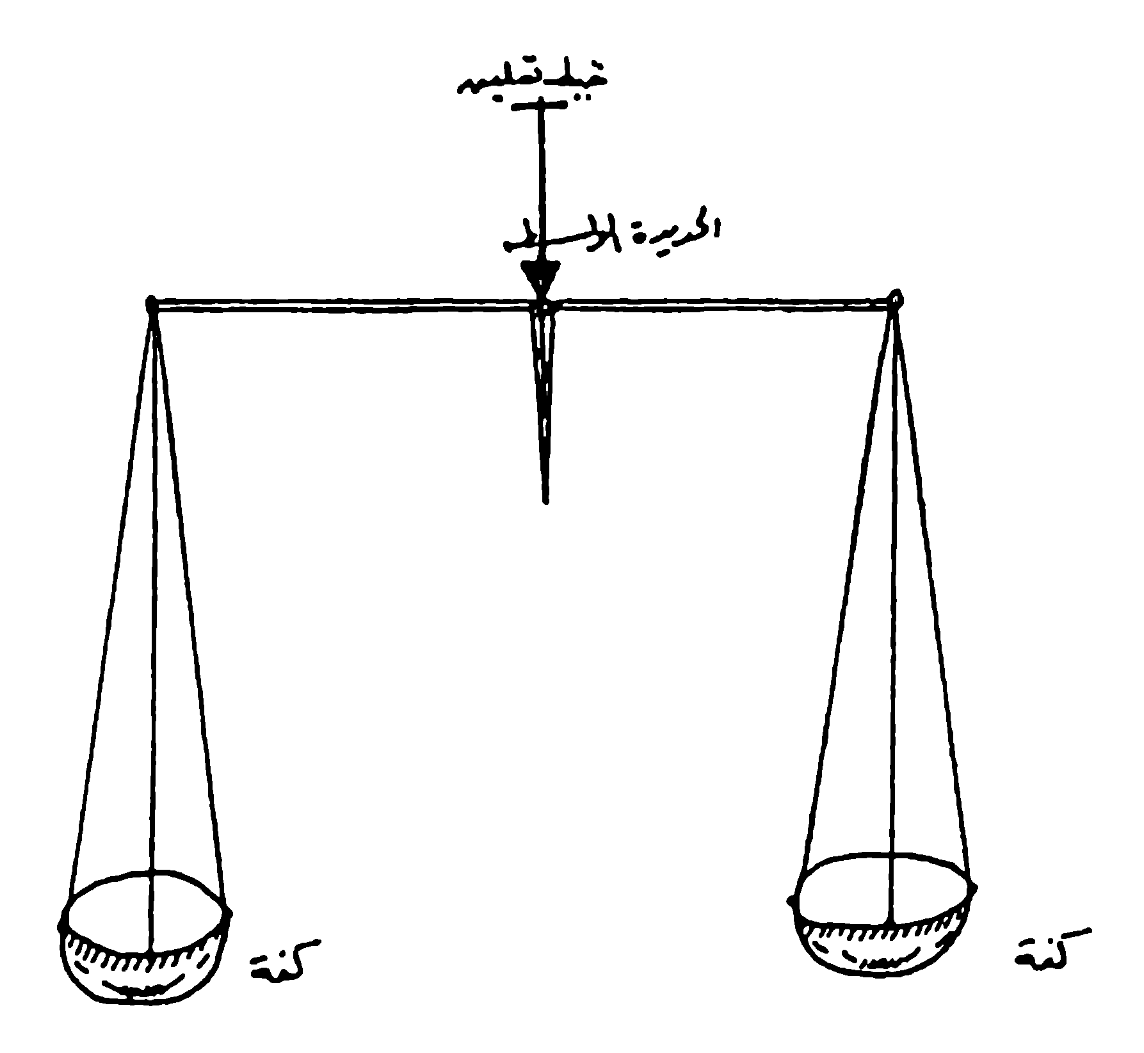



الباب الأول

الفصل الثاني

المصادر اليونانية للخيمياء الإسلامية



ميزان جابر الموصوف في كتابه الأحجاز على رأي باليناس، كما تخيّله أحد الرسّامين

في نطاق أبحاثه في الفكر الصوفي والتشيّع، اهتم هنـــري كوربان، عن كثب، بمسائل تفسير النصوص الخيمائية العربيـــة. فتمسّك تحديداً، بالتذكير بالبعد الروحي، لعلم يتخطّى بمراحـــل، مجرّد التطبيق المخبري الذي يُنظر إليه كمسار متعسّـــر نحـــو الكيمياء الحديثة. وقد خصّص للتكوين التاريخي للخيمياء العربية سلسلة محاضرات، في السوربون، لا تزال غير مطبوعة. وهي تفيد في توضيح تغلغل العلم اليوناني في الثقافة العربية. والنقطة الرئيسة التي ثابر كوربان على دراستها، هي مســألة الكتابـــات المنحولة اليونانيّة. فأوائل الخيميائيين العرب، يستخدمون، بوفرة، مراجع واستشهادات من "الحكماء" القدامى: أفلاطون، أرســـطو، بالبناس وكثيرين غيرهم، ناظرين إليهم كخيميائيين عظام، مـــن العصور السابقة. ولقد وصلنا عدد مهم من هذه المؤلفات، مكتوبة بالعربيّة، دون أن يكون لها أصل يوناني معروف في الغالب. أما مسألة التأريخ الدقيق لهذه الوثائق، فهي دون شك أساسيّة: فتقييم الأدب الخيميائي اليوناني بعد زوســيم، وكـــذلك تـــأريخ ولادة الخيمياء العربية، بحصر المعني، متعلّقان بها. وكان كراوس، قد تعمّق، بشكل خاص، في دراسة المصدر اليوناني الأهـــم عنـــد

جابر. ألا وهو المؤلّفات المنحولة، والمنسوبة إلى بالينـاس. وأهمها "كتاب سرّ الخليقة". فاستنتج أن هذا الكتاب منحول، من عصر إسلامي، ومصنّف مباشرة بالعربيّة.

قد ثابر كوربان في محاضراته المذكورة على دحض هذا الاستنتاج. وفي ختام مجموعة من الحجج والبراهين الكثيرة التنقيب، والتي لامجال لإبرازها هنا، أكّد بقوّة، أن نصوص بالبناس هي بالفعل ترجمات عن اليونانيّة. واقترح القرن الخامس م. كتاريخ لتصنيفها. ومن هنا الاستتباع الأول: فإن الأدب الخيميائي اليوناني في القرنين الخامس والسادس م. لا ينحصر في بعض الفقرات الغامضة القريبة إلى الحشو. كما يجعلنا الوضع الحالي للأبحاث نفكر أحيانا، بعد قراءة متسرّعة غالبا.

يقول كوربان: «ما من أي شك، بأن موقع زوسيم في خيمياء ما قبل الإسلام كان مهيمناً، ونحن نجد عنده نوعاً من الخيمياء المرتكزة على أساس فلسفي. ومع ذلك، فأن نعتبر العصر الذي تلاه، حتى ولادة الخيمياء العربية، مجرّد عصر "تابعين"، هو خطأ فادح، ومنافٍ للواقع التاريخي. يقول فوربز *R.J.Forbes*: "بعد زوسيموس، ندخل في حقبة التابعين. حيث أن مجموعة آثار الأدب الخيميائي، كما نعرفها الآن، قد قُنّنت في النهاية. وأضيفت إليها شروحات عدد كبير من المؤلّفين. والتي لا تحمل أيّ جديد. وهؤلاء المؤلّفون هم، بشكل

أساسي، أفلاطونيون محدثون، وغنوصيون. وتشــكّل الخيميـــاء بالنسبة إليهم جزءاً مـــن عقيــدتهم الفلســفية - الدينيـــة . أمـــا المساهمات المبتكرة في الخيمياء، فلا تبدأ بالظهور من جديد، إلا عندما يدخل العلماء العرب مسرح "الأحداث"، يختم فوربز. هنا أطرح بضعة تساؤلات، أولاً: كيف يمكن أن تكـــون الخيميـــاء بالتحديد جزءاً لا يتجزأ من عقيــدة الغنوصـــية أو الأفلاطونيـــة المحدثة؟ **ثانياً**: بل أكثر من ذلك، هل هذه هي تحديداً الخيميـــاء التي تلقّاها العرب من الكتابات المنحولة إذاً؟ فحتى، وإن لم يكن بحوزتنا الكثير من النصوص اليونانية، فثمّة العديد مـــن نقـــاط الاستدلال التي تمكّننا من مراقبة توسّع للخيمياء- ومن ضـــمنها خيمياء جابر- جذب إليه، أكثر فأكثر، عناصر فلســفية. وهـــذا التوسّع الذي دخل في مؤلّفات الأفلاطونيين المحدّثين المتأخرين، ومدارس أخرى في الشرق الأدنى، علينا أن ندرسه في ارتباطه مع مصادر العلم الجابري. وهنا يجب التشديد على واقعـــة فـــي تاريخ الخيمياء، هي أن الكتب الهرمسية اليونانية التي وصـــلتنا، تأتي بشكل رئيس من عصر سابق لزوسيم، والتأريخ هذا مقبول إجمالاً. أما الكتابات المنحولة الخلاّقة، والأكثر تأثيراً في التطور اللاّحق للخيمياء، والعائدة - في غالب الظـــن - إلـــى القـــرون الأخيرة ما قبل الإسلام، فقد بقيت على العموم مجهولـــة. ولـــم يذكرها مؤرّخو الكيمياء».

ومن ناحية أخرى، فإن الظهور المفاجئ لخيمياء عربية منظّمة وواضحة المفاهيم، تبدو إذّاك أقل غرابة. فما من حاجة عندها، مثلاً، إلى دفع تاريخ تصنيف الآثار الجابرية إلى ما بعد القرن التاسع، وذلك بغية شرح تعقيداتها الفلسفية، يضيف كوربان في هذا الشأن:

«بسبب القناعة السائدة، أن الكتابات المنحولة هي مجرّد تلفيق وتحريف، فقد أُهملت، على الرغم من أن قسماً منها، كان لما يزل مجهولاً.

ولقد مارس روسكا تأثيراً حاسماً، لإدراج هذه الكتابات بين التلفيقات. لدرجة أن كراوس، عندما ناقش مسألة تاريخية جابر، لم يُدخل حتى ولا كتاب واحد منها في أبحاثة. بالمقابل، فبرأينا أن في هذه الكتابات السابقة لعصر جابر، تجد العلوم، والخيمياء في طليعتها، رواسبها. أما العلوم المقصودة هنا، فهي تلك التي هضمتها ووسّعتها وطوّرتها الشعوب المتهلينة».

ويذكر كوربان، غالباً هنا، أن مؤرّخي الفكر العلمي قد شوّهوا تقييم المؤلّفات الخيميائية بفصل الجانب المادي - أي الكيميائي بالمعنى الحديث، وإذاً الجانب الإيجابي الوحيد بالنسبة لهم - عن اعتبارات أكثر رمزية وفلسفية وعن دلالاتها الروحية. في حين أن هذين الجانبين، هما في غالب الأحيان غير منفصلين. وهكذا، فإن كوربان يشجب التمييز الذي كان روسكا

يفكّر أنه قد ثبّته بين مدرستين في خيمياء ما قبل الإسلام. الأولى إيرانيةً متوجّهةً نحو التّطبيـق والاختبـار، والثّانيـة مصـريّةً متخصّصة بالتّأمّل الصوفي بشكل أساسي. فحتى، لو أمكن إيجاد أنصار خيمياء مفصولة عن أية ميتافيزياء (كالرازي مـثلاً)، فـإن موقفهم يتعلّق بخيار فلسفي لا بمدرسة.

يشرح كوربان:

«حقيقة أن الكتابات المنحولة، مقارنة بالمؤلّفات العربيـة، تبرز مستوى أكثر بدائية، لا يمكن أن تفسّـر ظاهريـاً، وفقـاً لروسكا، سوى بفرضية مدرستين مختلفتين مفصـولتين بالبعـد الجغرافي. وهنا أيضاً، لم يطرح على نفسه السؤال، لمعرفة مـا إذا أمكن إيجاد مدرستين منعزلتين من هذا النـوع، فـي العـالم الإسلامي منذ القرن الثالث هـ /التاسع م. حتى القـرن السـابع هـ /الثالث عشر م. وبتعبير آخر، كيف يمكن لفرضية كهذه، أن تتفق مع الواقع التاريخي؟(...) لا أعتقد أنه يجب استبعاد تعدّدية المراكز. فحضارة خراسان كانت قبل الإسلام. والمصـطلحات الفارسية في الخيمياء غنية شديدة البلاغة، ولكن السـؤال هـو التالي :

التعدّدية هذه، هل لها المعنى الذي يعطيها إياه روسكا؟ مـا أعتقده هو أن العقبة التي أشار إليها روسكا يجب أن تذلّل بشيء آخر. فالأمر يتعلّق بمفهومَين للخيميـاء. لـيس فقـط الكيميـاء

والصنعة. ولكن أيضاً معرفة العلاقة بين المختبر والكلام المصلّىَ. ويبدو لي أن ذلك مستقل عن المسألة الجغرافية إيران ومصر: فكلٌ من هذا المفهوم أو ذاك يمكن أن يكون في كلا المكانين».

فتاريخ الكيمياء لا يختصر في تحوّل تقليد ثابت، ولا في تطوّر لا ينقطع ذي طابع علمي: بل يمثّل دفقاً شديد التنوع وكثير الأشكال، وهذا ينطبق على الحقبة المعاصرة لجابر وعلى ما بعده. ويتساءل كوربان:

«ماهو المسار الذي اتخذه توسّع هذا العلم في الفترات اللاحقة في دوائر العلماء المسلمين؟ إن الأبحاث في وضعها الحالي لا تتيح لنا أبداً الإجابة على ذلك... ومن المدهش أن العرض المتعدّد الأشكال لموضوع ما في كتابات جابر، لا نراه عند الرازي. وأن الكيمياء عند هذا الأخير هي بالأحرى مرتّبة نحو أهداف عملية. وفي هذا المجال يبدو أن الكيمياء تظهر بعض التقدّم في مؤلفات الرازي، ابن سينا، وأبي الحكيم الكاثي (426هـ /1034)».

«وثمّة ظاهرة مهمة في تاريخ الخيمياء في الإسلام، لا يجب أن تغيب عن نظرنا، إذ لا يتعلّق الأمر بتطوّر متواصل. وإنه كان لا بد من الكثير من الزمن حتى تعي الأجيال اللاحقة كلياً معنى العلم الذي أسّسه جابر. فيكفي أن نعطي في هذا

الصدد الفارابي كمثل، فهو، بعد أكثر من قرن، لا يعني له هذا العلم سوى تحوّل المعادن».

وفي النهاية، ثمّة نقطة أخيرة تستحقّ الذكر. وهي النبذة المختصرة التي يخصّصها كوربان للخيمياء عند إبن سينا، إذ يطرح هذا الأخير مسألة حقيقة التحوّلات المعدنية:

«إن موقف إبن سينا من الكيمياء غنيّ بالتلميحات في هذا السياق، ففي كتابه «إشارات إلى علم فساد أحكام النجوم» الموجّه ضدّ علم التنجيم القضائي، يضع إبن سينا الكيمياء مع العلوم الكاذبة: فجذورها وفقاً له، هي ابتغاء عيش رغيد، ومضمونها هو الوصول إلى طريقة يؤكّدون أنها تمكّن، بدون عناء، من تحويل أي معدن عادي إلى ذهب أو فضّة. وكثير من الكتب قد صُنّفت في هذا الموضوع. ولكن ما كتبه جابر والرازي وغيرهما ليس سوى استحالة. فما خلقه الله بالطاقات الطبيعية، يضيف ابن سينا- لا يمكن إعادة إنتاجه. وبالعكس فإن أعمال الإنسان ما من شيء مشترك بينها وبين أعمال الطبيعة. ولكن ابن سينا يتخذ موقفاً مغايراً بعض الشيء حيال أصحاب الكيمياء في الفصل الخامس من الشفاء. ففي هذا الكتاب يعترف ابن سينا بنظرية الكبريت - الزئبق في المعادن. ولكنه يدحض بقوّة مفاهيم الخيميائيين - أصحاب الكيمياء - ويقدّر أنه من الممكن إنتاج أجسام مستقرّة، لها طابع الفضّة أو الذهب، ولكنها، على

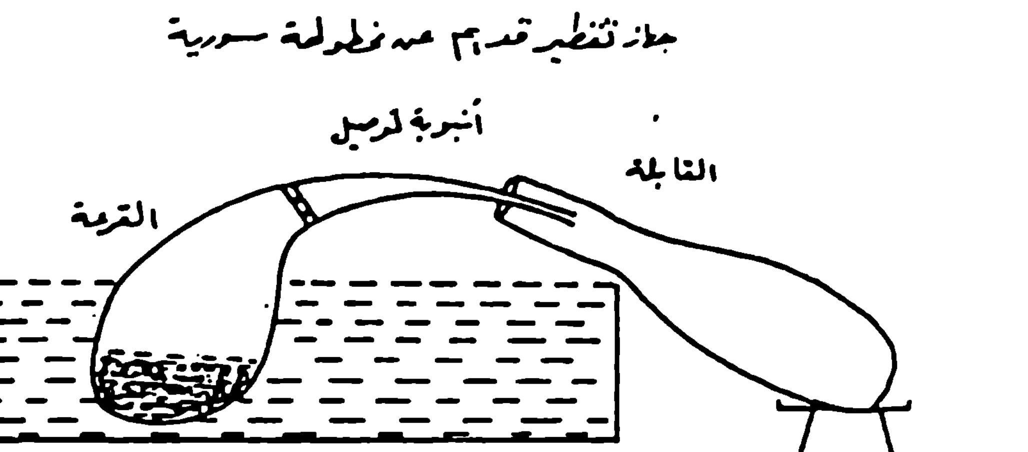
الرغم من ذلك، مجرّد تزوير "لا أنكر يقول ابن سـينا أن هـذه التزويرات يمكن أن تكون جيّدة، لدرجة أنها تستطيع أن تـوهم حتى الخبير. ولكن إمكانية التحوّل لم تخطر لي أبـداً. وأعتبـر حتى أنها أمر غير وارد ، إذ لا وسيلة لشـقٍّ مركّـب معـدني بطريقة يظهر فيها معدن آخر. وإذا اعتقد البعض أنهم شـاهدوا ظواهر كهذه، فالأمر لا يتعلّق عندها بالفروقات الحقيقيـة بـين معدنين، وإنما بنتائج اصطناعية....

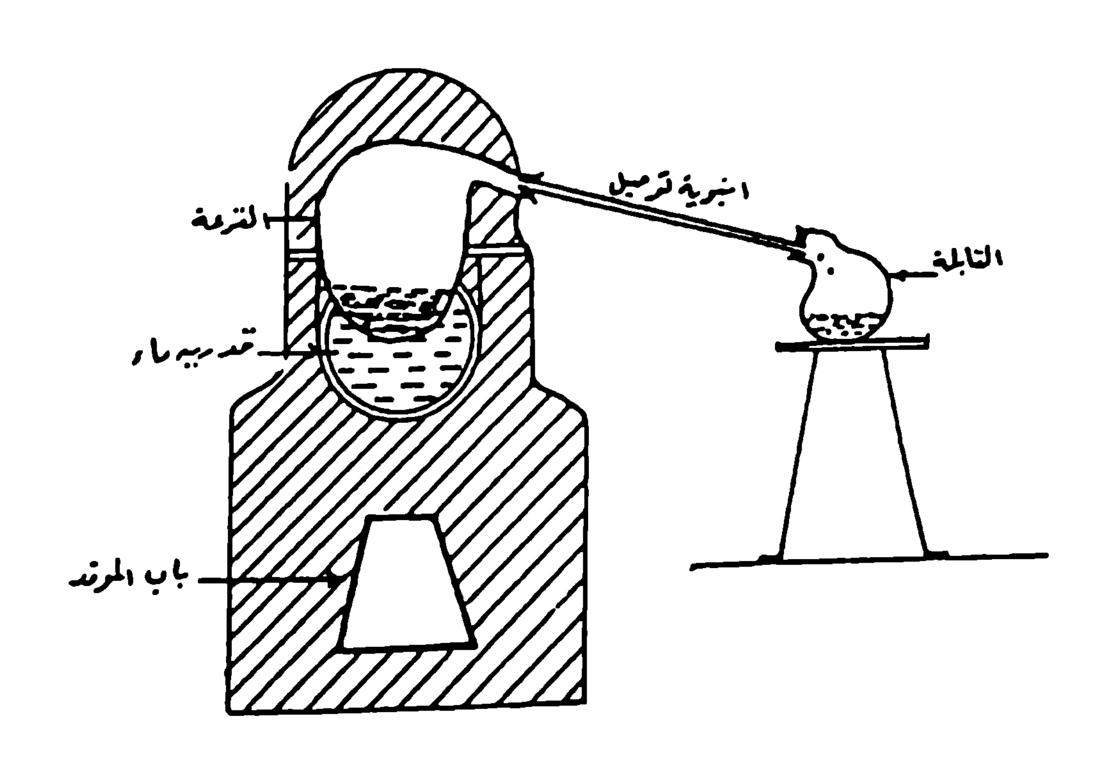
وبتعبير آخر، يقرّ ابن سينا أن المعادن لها طبيعة مركّبـة. ولكنه يعتبر بُنيتها ثابتة لدرجة أنها لا تتأثر بعمليـة الـدمج أو الطرق الخيميائية الأخرى. ومن المحتمل، يقول ابـن سـينا، أن تكون نسبة العناصر التي تدخل في تكوين معدن ما، مختلفة عنها في معادن أخرى. ولا نستطيع تحويل معدن إلى آخر، إلا بشرط شقّ بنيته وتحويلها إلى بنية معدن آخر. ولا يمكننـا الحصـول على ذلك بالدمج. لأن هذه الطريقة تُبقي التركيب، ولا توصل إلا إلى ماهية أو ميزة مختلفة».

إن مسألة معرفة ما هو الموقف الذي اتخذه ابن سينا حيال الخيمياء قد شغلت مؤرّخي الكيمياء منذ القرن التاسع عشر. ومع ذلك فثمة مواجهة مع هذه المسألة لا بدّ من التصدي لهـا. ففـي بعض الكتابات الخيميائية اللاتينية المنسوبة لابن سينا، يقول ابن سينا، صراحة، بتحوّل المعادن . ولكن ثمّة شبه إجماع علـى أن

ثلاثةً من هذه الكتب هي تلفيقات لاتينية. أما الرابع فتتردّد الآراء حول صحة نسبت إليه، على الرغم من إيجاد أصله العربي. ولقد أراد روسكا، دون شك، اعتباره ملفقاً، بل مثل ترجمة لمؤلَّف كتبه إسباني بالعربية. أما عنوان هذا المؤلَّف فهو: كتاب مستور علم الصنعة. وفي مقدّمته يقول ابن سينا أنه يريد امتحان اعتبارات أهل الكيمياء وأخصامهم. وأنه لم يجد في كتب الكيميائيين تطبيقاً للمماثلة، والتي هي مع ذلك أساس العلم. وأنه، زيادة على ذلك، فإن كتبهم مملوءة بالاستحالات. ولكن، وبالإضافة إلى هذا، فإن كتب أخصامهم وحججهم هي أيضاً غير معقولة. وهم يجهلون كذلك أي تطبيق للمماثلة.

«ونظراً لاعتبارات روسكا المذكورة فإن لويس *G.L. Lewis* و *H.E. Stapleton* ومعاونيه الذين ترجموا كتاب "المستور" إلى الإنكليزية لم يجرأوا على حسم مسألة أصالته ونسبته إلى ابن سينا. ولكنهم لم يؤيِّدوا مع ذلك رأي روسكا. في حين أن اكتشاف مخطوطات أخرى أظهر عدم صحّة موقف روسكا. ومن هذه المخطوطات رسالة في علم "الإكسير" لابن سينا. وقد برهن قنواتي أن ابن سينا في هذا المؤلَّف قد حافظ على موقفه من التحوّل الجوهري للمعادن. ولكنه، ومع مرور الزمن، اتّخذ موقفاً يبدو أقل عدائية تجاه كبار الخيميائيين. دون أن يغيّر رأيه بشأن تحوّل المعادن».


جهاز تقطير قديم عن مخطوطة سورية
أنبوبة توصيل
القابلة
القرعة

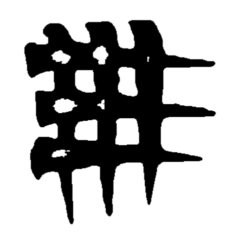
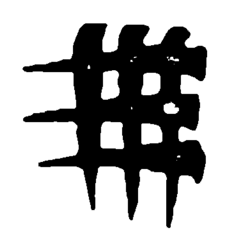

القرعة
أنبوبة توصيل
القابلة
قدر به ماء
باب الموقد



من مخطوطة "رسالة في علم الإكسير" لابن سينا/معهد المخطوطات العربية – القاهرة، مخطوط رقم 48



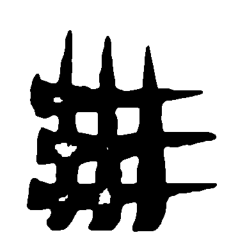
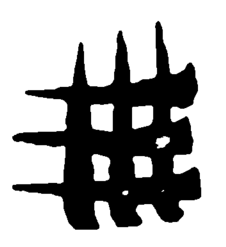
صفحة أخرى من مخطوطة "رسالة في علم الإكسير" لابن سينا/معهد المخطوطات العربية

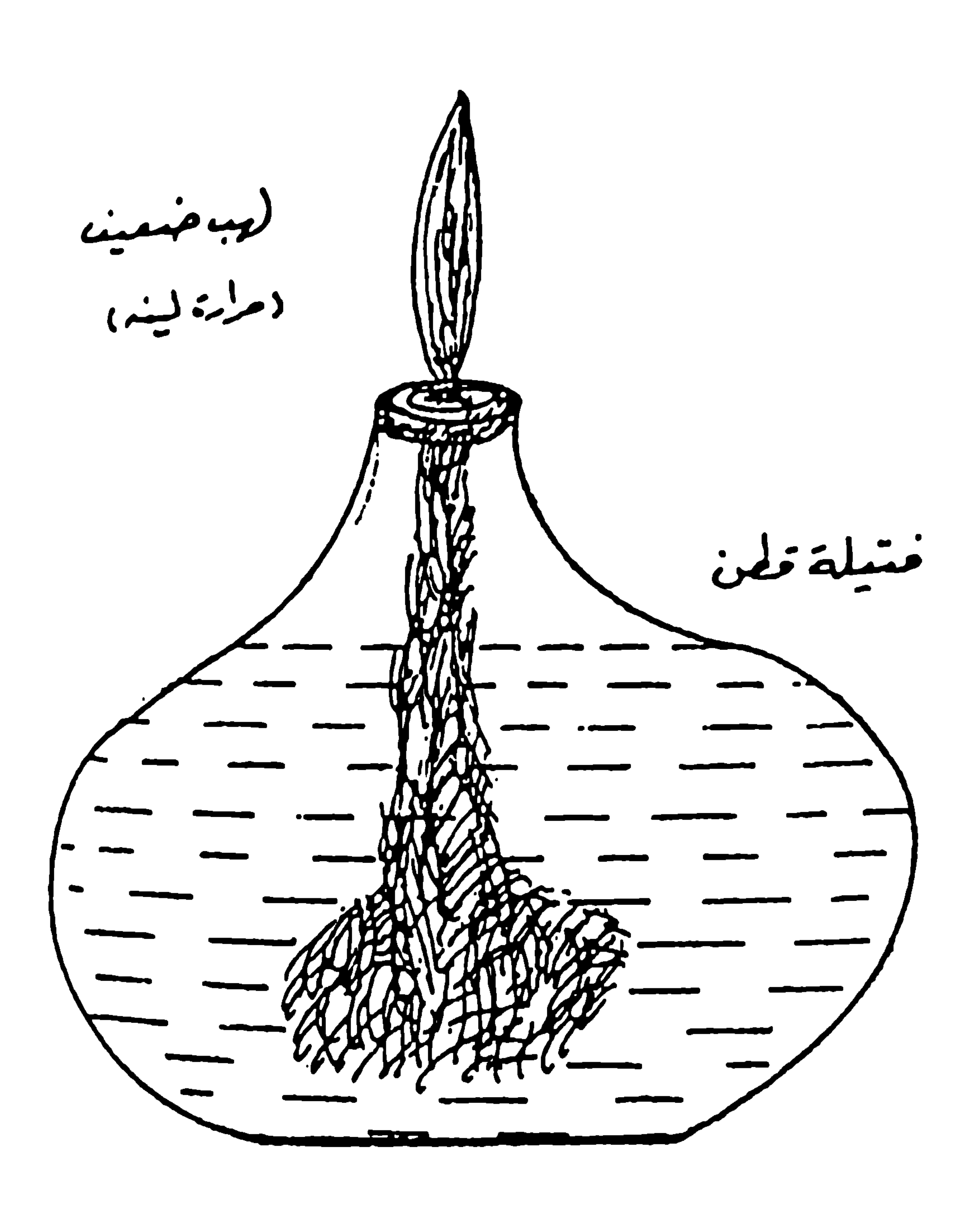



الباب الأول

الفصل الثالث

الخيمياء الإسلامية
المعرفة الهرمسية الأولى وأخت النبوّة



قنديل زيت أو موقد، كما تصفه إحدى المخطوطات الجابرية، استُخدم للتسخين البطيء

يتناول نتاج هنري كوربان الفكري الضخم[1]، في جانب أساسي منه، دراسة الفكر الفلسفي والصوفي في الإسلام. ولكن آثار كوربان لا تقتصر على الإسلاميات فقط. بل بالأحرى فإن نزعته كفيلسوف ومفكّر قد سبقت، كما هو معروف، بداية أبحاثه في حقل الثقافتين العربية والإيرانية. لقد دعا كوربان إلى التفكير وإعادة النظر في جوانب من الفلسفة والانتروبولوجيا بأكملها، لا بل في التحليل النفسي كذلك. إذ كان شغوفاً بعدد من العلوم والمجالات الفكرية.

في هذا البحث سنتناول نتاج كوربان من زاوية معيّنة، ألا وهي الخيمياء. إنها زاوية حادة، ولكن ليس بالمعنى الهندسي. لأن علوم هرمس، أي الخيمياء، قد احتلت في أعمال كوربان ومنظوره مكانة خاصة. وفكرة هذا البحث هي التالية:

إن جانباً مهمّاً، وربما أساسياً من بحث كوربان الفلسفي، يختص بظاهرة "أديان أهل الكتاب". فالمؤمنون اليهود، والمسيحيون والمسلمون، انطلاقاً من التزامهم بنصّ موحىً يوجّه

1 - 350 عنواناً وفق ما أحصاه *C. Jambet* عدا ما نُشر بعد وفاة كوربان.

فكرهم، ويفسّرونه باستمرار، يجدون أنفسهم في "حالة تفسير" دائمة. فالنص لا يبعث برسالة أحدية المعنى، نستطيع استنفاد مراميها بمجرّد العودة إلى قواعد اللغة والمعاجم. بل يحمل، عند فلاسفة وروحانيي هذه الأديان الثلاثة، معاني متعدّدة. لا يقصي البعض منها، بعضها الآخر. وهو عند المتصوّفين، يطرح معاني متعدّدة داخلية باطنية. وهكذا، فإن التأمّل الفعّال للنص المقدّس يفضي إلى سياق معقّد: فالمؤمن يتحوّل داخلياً؛ وذلك نتيجة استيحائه المعاني الباطنية لمعطيات الوحي. وهذا التحوّل الداخلي يتيح له أن يعي معاني باطنية جديدة. وهكذا فالاستنباط الفكري، والمسلك الصوفي يترافقان ويتآزران كلٌ مع الآخر.

غير أن خاصّية الخيمياء، بالنسبة إلى المناهج التأويلية الأخرى، هي أنها لا ترجع إلى مجموعة نصوص مقدّسة. أي أنها لا تطرح نفسها كوسيلة للتفسير الروحي الكتابي. ثمّة العديد من النصوص الخيميائية، وهذا أمر مؤكد. ولكنها لا تطرح نفسها ككلام، متسامي الأصل. بل كتفسيرات وتأويلات لأعمال مخبرية. وأياً تكُن الفاعلية الروحية المفترضة لرمزية هذه النصوص، فلا يجب أن تغيب عن بالنا هذه النقطة:

إن الملاحظة المباشرة والآنية للمسارات الطبيعية هي التي

تُشكّل قاعدة الاعتبارات الخيميائية. وبكلمة نقول إن الخيمياء تُشكّل نوعاً من تجاوز منهجية التأويل الكتابي الباطني، يؤدّي إلى تحول داخلي، ولكن مستقلّ عن التقاليد الدينية بحصر المعنى. ومن هنا بُعدها الكوني الشمولي الذي أثار انتباه هنري كوربان.

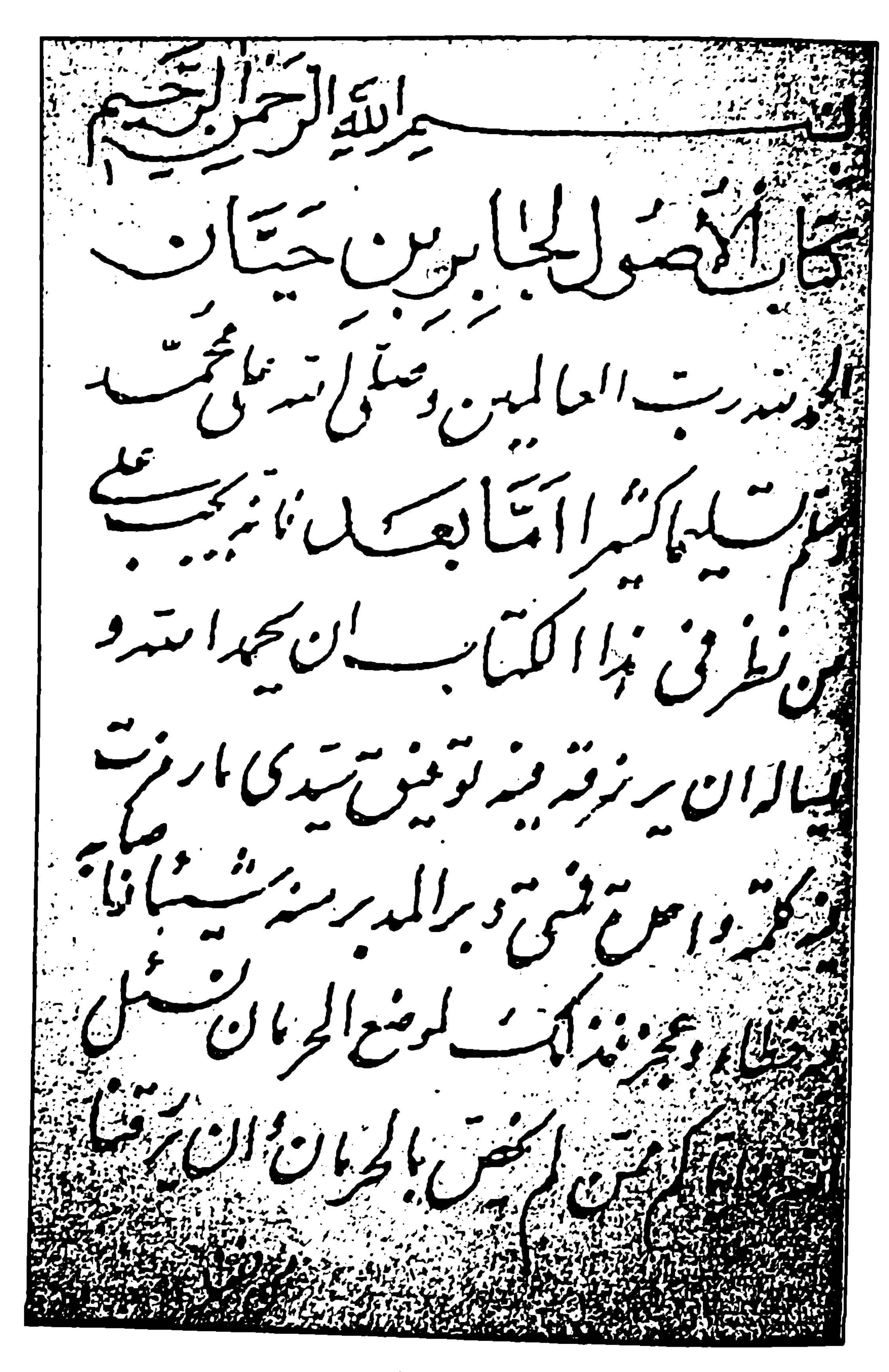
وقبل أن نتصدّى لمساهمة كوربان في دراسة الخيمياء المكتوبة بالعربية. أرى من المفيد أن نستعرض النقاط الرئيسة لنشأة علم هرمس الشهير هذا وتطوّره. ويمكننا أن نميّز، بشكل عام، ثلاث مراحل:

1 – نشأت الخيمياء في مصر، حوالي القرن الثاني قبل المسيح. وفي أوساط حرفيين وفلاسفة يتكلّمون اليونانية. ومن الصعب تحديد صلة هؤلاء بالتقاليد التقنية والدينية العائدة إلى العصر الفرعوني. وأولى النصوص المعروفة تُنسب إلى فلاسفة مثل ديموقريطس، أفلاطون، فيثاغورس. وملوك مثل الإسكندر وكليوبترا. وحتى إلى آلهة مثل إيزيس، وهرمس بطبيعة الحال. وهي نصوص منحولة بالتأكيد. وبعد ذلك ظهرت آثار لكُتّاب من الأسهل تحديدهم أمثال زوسيم الأخميني (نهاية القرن الثالث وبداية الرابع ب م).

وأخيراً فإننا نعرف عدداً من الكُتّاب الآخرين من القرنين

الرابع والخامس - وهم بالأحرى شرّاح لنصوص قديمة - من خلال فقرات وصلتنا متناثرة هنا وهناك. وهذا الأدب السكندري المجتزأ والكثير الغموض أحياناً، يصعب في الغالب تفسيره.

2- ولقد تلقّى العالم العربي- الإسلامي هذه الخيمياء باكراً وبتلهّف. وذلك في بعض الأوساط على الأقل. فمنذ القرون الأولى للهجرة، ابتدأ تداول كثير من النصوص باللغة العربية لمؤلّفات خيميائية منسوبة لكتّاب يونانيين، أو حتى لآلهة يونانيين. وبموازاة ذلك فقد نُسبت إلى مؤلّفين باطنيين مسلمين أعمالٌ مهمة في الخيمياء: مثل نصوص لخالد بن يزيد، وجعفر الصادق، وجابر بن حيّان. إنها مرحلة حاسمة، وكما قال هاللو *R.Halleux*: «لا يقتصر الأمر على أن قسما كبيراً من النصوص الكلاسيكية للخيمياء الأوروبية، في العصور الوسطى، مترجمة عن العربية. بل لقد استحدث العالم الإسلامي الأنواع والمفاهيم والمفردات، وشقّ الطرُق الأساسية التي سيسلكها الدارسون في العصور الوسطى».



بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب الأصول لجابر بن حيان

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد

وسلم تسليما كثيرا أما بعد فانه يجب على

من نظر في هذا الكتاب ان يحمد الله و

يسأله ان يرزقه فيه توفيق سيدي

صفحة من مخطوطة كتاب الأصول لجابر بن حيّان

3- ولقد عرفت أوروبا اللاتينية الخيمياء ابتداءً من القرن الثاني عشر. وذلك إثر ترجمة عدد من النصوص العربية. وهكذا انتشرت مسلّمات مثل *"Turb philosophorum"* أي مجمع الحكماء، أو مسلّمات "اللوح الزمردي" وهو عمل موجز بالغ الأهمية. ثم أتى بعد ذلك مؤلفون اشتهروا أحياناً مثل ألبير الكبير *Albert le Grand*، أرنو دوفيللنوف *Arnaud de Villeneuve* وروجيه باكون *Roger Bacon*. وذلك في القرن الثالث عشر. أما ذروة العلم الخيميائي فهي بدون شك في القرنين الخامس عشر والسادس عشر.

بعد هذا التذكير نتساءل: **ما هي الخيمياء عند المؤلّفين المسلمين** ؟ وهو سؤال جدير بأن يُطرح. من الناحية الخارجية الظاهرة، تبدو الخيمياء سلسلة عمليات مخبرية[1]، تؤدّي إلى إعداد مادّة تكون عناصرها متوازية تماماً فيما بينها. وهذه المادة مائعة وذات لون أحمر فاقع، وتسمّى حجر الفلاسفة. وهي قادرة، عندما توضع على الرصاص المنصهر، أن تتحوّل إلى ذهب. ومن الممكن الحصول على قدرة التحوّل هذه، بفضل معرفة ثاقبة لتأثير الأشعة الضوئية، أو تأثير الروح اللاّمرئي الذي يحرك

1- في وصف صوري، ما يجري هو عملية تقطير تمكّن من عزل العناصر التالية حسب نظام التبخر: الهواء، النار، الماء، مع الاحتفاظ بترسب صلب (الأرض).

الكون.

وعلى الرغم من ذلك فإن قراءة، وإن سطحية للنصوص الخيميائية، توحي أن طموح الخيمياء أبعد من ذلك. ومن المؤكّد أن التاريخ عرف عدداً كبيراً من الباحثين عن الذهب (النافخين). إذ ظهروا خاصة في بلاط الأمراء. وقد موّل عدد من هؤلاء أبحاث الخيميائيين بغية الحصول على مصدر للثروات لا ينفد. ولكن خيبة الأمل كانت دائماً نصيبهم. وعمل الخيميائيون بعناد أحياناً، للوصول إلى هدفهم. ويحقّ لنا أن نعتبر أعمالهم مصدراً من مصادر الكيمياء الحديثة. ولكنه من البديهي أيضاً، أن المشروع الخيميائي يتعلّق، قبل كلّ شيء، ببحث عن المعرفة الروحانية الغنوصية.

ووفقاً لمدرسة جابر بن حيّان. فإن ابتغاء المعرفة المطْلَقة هذا، يتحقّق بدراسة دؤوبة للعالم الأوسط. وبالفعل، فإن الكون الأكبر فسيح، وأكثر تعقيداً من أن يُعرف بالملاحظة الإنسانية. في حين يعصى العالم الأصغر (أي الإنسان) على المراقب الإنساني. إذ كيف يستطيع الإنسان أن يرى عينه. أما المختبر الخيميائي، فيشكّل عالما وسطاً مماثلاً في الوقت عينه للعالمين الأكبر والأصغر. وهو بذلك يقدّم موضوعاً للدراسة والتأمل، على قدر الإمكانية البشرية. «لدينا هنا، يقول كوربان، علم معادن، وعلم بلّورات، علم نبات، وعلم حيوان، يجب أن تستخدم

موضوعاتها وتدرس كمرايا. فكائنات الممالك الثلاث هي مرايا تجعل كوكبات العالم العلوي مرئية. ولا فائدة من كسر المرآة لرؤية ما بداخلها».

ولقد ربط كارل غوستاف يونغ في كتابه علم النفس والخيمياء (1944) بين معطيات أحلام مرضاه والتصوّرات الخيميائية الغربية. ملاحظاً بذلك عملية الإسقاط النفسي، في مادة الحلم، لمراحل العملية التفرّدية. أي التي يتميّز فيها الفرد عن سواه. وفي كتابه جذور الوعي *Les racines de la conscience,1952*، يحلّل يونغ نصوصاً رؤيوية لزوسيم الأخميمي الذي سبق ذكره.

وكما سيتضح في هذا البحث، فإن رؤية هنري كوربان، مؤرّخ الفلسفة والتصوّف، والبعيد عن الاعتبارات الكلينيكية، مختلفة تماماً. لقد اهتم كوربان، عن قرب، بالأدب الخيميائي الضخم المكتوب بالعربية. ولكنه لم يستطع أن يدرس سوى مقاطع منه. في حين شجّع الباحثين الشباب، وكنت واحداً منهم في تلك الفترة، على تحقيق، وترجمة، وشرح مخطوطات هذا الأدب. كما نشر كوربان عدداً من النصوص الخيميائية، ظهرت الثلاثة الأساسية منها في كتاب *L'Alchimie comme Art hiératique* [1] الخيمياء كصنعة مقدّسة. ونُشير أيضاً إلى كتابَين

1 - هذه النصوص هي : تعليق الجلدكي على خطبة البيان للإمام علي،

آخرَين يتضمّنان ترجمة وتحليلات لمقاطع خيميائية[1]. وكذلك فإن مخطوطات محاضراته في السوربون والتي حافظت زوجته عليها، لا تقلّ أهمية عن كتبه. إذ إنها تمكّن من فهم مباشر لأفكار وردود فعل هذا العالِم والفيلسوف.

واحد من المواضيع الكبرى في مؤلّفات كوربان هو التأويل الباطني، ودور الخيال في هذه العملية. ودور الخيمياء هنا خاص جداً. فكما أشرنا سابقاً، فهي لا تستند إلى نص:

«الخيميائي يعمل ويتأمل، يقول كوربان، في كل المعادن، كما يطبّق المفسّر التفسير الرمزي أي تأويل النص». فنحن نتعامل إذاً، وبطريقة ما، مع تفسير الظواهر الطبيعية وتأويل لكتاب الكون. ولكن، علينا أن نفهم، بالطبع، أن تأويل كتاب الكون ليس مجرّد نقل عن التفسير الأدبي. فالعالَم لا يُقرأ بالطريقة عينها. إذ إن لأسراره وعلم معانيه طبيعة أخرى. نحن نتعامل هنا مع نشاط للخيال الجموح. ولكن هذا النشاط موجّه بطريقة مختلفة أكثر شمولية واكتمالاً. وبهذا الصدد، يقول كوربان: «فإن الخيمياء هي تطبيق وربما التطبيق الأفضل لهذا التأويل، أو التفسير الروحي للنفس، والذي هو أساس وهدف

← كتاب الأصنام السبعة لباليناس الحكيم»وكتاب الماجد لجابر بن حيان، صدر الكتاب عام 1986.

1 - Corps sprirituel et Terre céleste, 1979 et Itinéraire d'un enseignement, 1993.

التيوصوفيا الإسماعيلية». وأودّ هنا أن أتابع كوربان في شرحه لهذه الملاحظة مع الاحتفاظ بالتساؤل الأخير: هل تتيح لنا الخيمياء الاستغناء عن تأويل الكتاب؟ وهل تفتح الخيمياء الطريق نحو تصوّف قابل للإنفصال عن النص وعن جماعة المؤمنين؟

يمكننا أن نتابع فكرة كوربان على ثلاثة مستويات:

1 - الخيمياء كمنهج يتخطّى الطائفية.

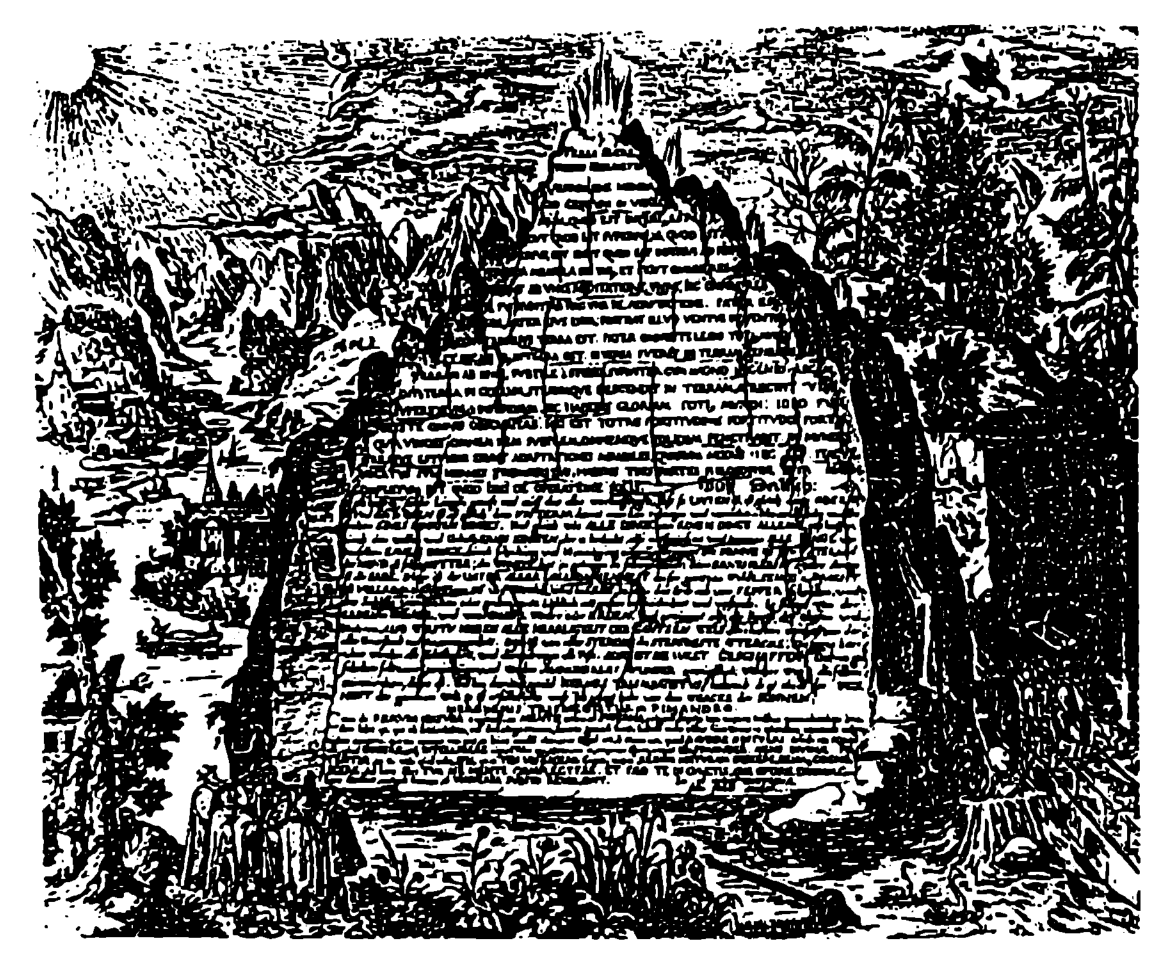
ثمّة عدد كبير من النصوص الخيميائية العربية التي يمكن أن تؤخذ كمثل للتوجّه غير الطائفي لمنهجها. وتتمثّل، على وجه الخصوص، بالكمّ الضخم للأدب المنحول، والمنسوب إلى قدامى المؤلّفين. ومن بين هذه المؤلّفات، انكبّ هنري كوربان على دراسة نص يوناني، حُفظ بالعربية[1]. إنه كتاب الأصنام السبعة.

وينسب هذا النص إلى باليناس الحكيم المعروف في الغرب بِـ : *Apollonios de Tyane*. وباليناس هذا يتمتّع بمقام مميّز في الأدب الخيميائي العربي. فإليه يُنسب كتاب أساسي، أخصب التفسير الباطني العربي. إنه كتاب "سرّ الخليقة" الذي يتضمّن

---

1 - نستطيع أنِ نفترض أن الأمر يتعلّق بترجمة. ولكن ليس مؤكداً ونجد عدداً كبيرا من هذه النصوص المنحولة والتي وُضعت على الأرجح في عصر إسلامي . والأدب العربي المنحول واسع المجال وقديم. واستمر تأليفه لفترة طويلة. وبعض النصوص المنحولة وُضعت مباشرة بالعربية.

أقدم استشهاد بِ : "اللوح الزمرّدي" الحاوي - بشكل مكثّف- رسالة هرمس إلى البشر.



اللوح الزمرّدي/محور التخيّلات الهرمسيّة كما تصوّره فنّان غربي Heinrich Rhunrath 1606

ولقد ظهر كتاب الأصنام السبعة هذا في مؤلّف ضخم للعالم الروحاني الجلدكي، في القرن الرابع عشر ميلادي. وعنوانه: كتاب البرهان بالسرّ لعلم الميزان. وهو كتاب يعرض لخطاب ذي نزعة خيميائية، في إطار قصصي خاص. فالراوي وأصحابه يتواجدون في مكان ملؤه الاخضرار والفخامة والأنوار. ويسترسل الراوي في وصف المكان هذا ذاكراً كل التفاصيل.

مما يوحي أن الحدث يحصل في"الأرض النورانية" التي يتحدّث عنها كوربان في عدد وافر من مؤلّفاته. فهذا الموقع ليس إذاً مجرّد اصطلاح أو خيال أدبي، ولا وصفاً وهمياً. بل إن المقصود من "الأرض النورانية" أماكن ووقائع في أبعادها الخيالية. وهو بالتأكيد ما لفت انتباه هنري كوربان. وينتقل الراوي إلى وصف المباشرة باحتفال: فابن الشمس سيظهر ويلقي خطاباً. ويعبّر الراوي عن جلال هذا الحدث بألفاظ مُغرقة في الترميز. بعدها يتقدّم هذا الصنم، ويؤكّد من على المنصّة مصدره الشمسي، والقدرة المودَعة بداخله. فابن الشمس هو أصل الذهب وكل عناصر الخليقة التي تستخلص منه بطريقة متجانسة (كما العقل في الإنسان). ثم يعلن اقترانه بابنة القمر. زواجاً ينجب ولداً كاملاً. وهذا الولد ليس سوى حجر الفلاسفة، خميرة الحياة وبذرتها، وعامل التحوّلات.

ولقد شرح الجلدكي هذه الأوصاف وهذا الخطاب، وأبان رموزها. وجوهر الموضوع هنا، هو بالواقع اتحاد الأضداد في مختلف مجالات لقائها: في نظام العالم تحت القمري وفي الظواهر الطبيعية بشكل عام (الفاعل منها والمنفعِل). ولكن أيضاً في مجال العمل الخيميائي المحدّد (الحارّ والبارد، الجافّ والرطب.. الخ)، وأخيراً في التطوّر الأكثر خفاءً لروح الباحث. إن التلميحات إلى العمل الملموس هي بالطبع مستترة، ولكن يمكن

الاستدلال عليها، (مثل التحوّل إلى سائل أو صلب...). أما المغزى الإنساني، فهو بالأخص غير قابل للشك: فشمس العقل تُخصب النفس البشرية الشهوانية. بل أكثر من ذلك: فالفهم، أو العرفان لا يُحدث مجرّد تحوّلات ذهنية فحسب، بل إن الكائن برمّته معنيٌّ به.

وهكذا يصير الجسد روحاً والروح جسداً. كما يتمّ تهيئة جسد القيامة وتحضيره تدريجياً. فالهدف مَعَادي إسكاتولوجي إذاً، يؤكّد الجلدكي، إذ إن مَن ينجز العمل الخيميائي، هو، بمعنى آخر، يستبصر قيامته الذاتية. وذلك على غرار الميت عندما يدخل البرزخ، حيث تتجلّى له فجأة أشياء عديدة، مخفيّة عن الناس الغارقين في العالم الحسّي.

كل هذا المقطع للجلدكي لا يمكن فهمه، دون الرجوع إلى مفهوم الخيال، كطريق أصيل للمعرفة. فالعمل الخيميائي يقدّم مفاتيح خيالية لفهم ما هو حاضر أو مُضمَر. إننا لا نستطيع أن نفهم إلا ما نعيشه كاملاً وبكل ملكاتنا.

وحده العقل المنير يستطيع إدراك نور الكائنات. "هو الخيال الحقيقي، يقول كوربان، الذي يربط بين العملية الخيميائية والتحول الباطني. ولكن العملية هذه ضرورية" وهكذا فإننا نجد أنفسنا في وضع تأويلي، ولكن على مستوى العالم الأوسط.

أُشير هنا، إلى ما كان يرويه خيميائي إيراني معاصر، حول

أهمية الأحلام والرؤى في حال اليقظة، وتأثيرها على مسار أبحاثه المخبرية: فهذه الظهورات كانت تمنحه تفسيرات، وحلولاً عمليةً في الوقت المناسب. ذلك لأن الحلم يَدخل إلى البعد الخيالي للأشياء. فهو ليس أقل واقعية من الظاهرة المحسوسة فحسب- والتي يمكن أن تماثل هي الأخرى شكلاً من أشكال الحلم – بل لأنه يستطيع أن يعطي مفاتيح محتملة لهذا البُعد الخيالي. ومنهجية كهذه، كما نرى، تتخطّى إطار كل الأديان. وتعبر المتغيرات الثقافية. فالجلدكي كاتب متأخر. ولا ترتبط هذه المنهجية بالشِرك، أو عبادة النجوم، على وجه الخصوص. إذ يُدخل الجلدكي صيَغاً توحيدية في مقاله. ولكنه لا يحاول، من ناحية أخرى، التمويه وجعل مقاله نصّاً سابقاً للإسلام. إنه نصٌ ذو مضمون عالمي شامل.

ومع ذلك، فمن الخطأ تخيّل الخيمياء في أرض الإسلام منعزلةً، ومستقلّة عن الفكر المحيط بها. فقد عرفت كيف ترتبط بالسنّة النبويّة، ولكن على طريقتها الخاصة.

2 – الخيمياء والإرث النبوي

لقد ادّعى الخيميائيون المسلمون، باكراً، الأصل النبوي للعلم الذي يمارسون. ونذكر هنا أن المسلمين فهموا التاريخ كسلسلة نقاط تتابعت فيها الرسالات التي أسندها الله إلى الأنبياء. وقد استعاد

كلٌّ منهم المواضيع الأساسية في رسالة التوحيد، مع تكييفها مع الظروف المختلفة، تبعاً للأزمنة والأمكنة.

وهؤلاء الأنبياء لم يلعبوا فقط دور المصلحين الدينيين: فالبعض منهم كانوا ملوكاً والبعض الآخر "أبطال تمدين". وأبرز وجه بين هؤلاء الأبطال هو إدريس المذكور في القرآن ﴿وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِدْرِيسَ إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا نَّبِيًّا﴾[1] و﴿وَإِسْمَاعِيلَ وَإِدْرِيسَ وَذَا الْكِفْلِ كُلٌّ مِّنَ الصَّابِرِينَ﴾[2]. المتماهي مع أخنوخ التوراة المرفوع إلى السماء، ومع هرمس.

وهرمس/إدريس[3] هذا، كما يؤكد خيميائيو الإسلام، هو مَن تلقّى الوحي في الفنون المختلفة: علم الفلك، فن العمارة المقدّس، التنجيم، الطب والخيمياء.

وهكذا فإن الخيمياء لا تعتبر عملاً إنسانياً، وإنما معرفة ذات أصل إلهي بكل ما للكلمة هذه من معنى. ولكن أهل الباطن هؤلاء ذهبوا إلى أبعد من ذلك: فالخيمياء عندهم هي جزء من تلك العلوم المنتمية إلى الباطن. وبهذا المعنى، فهي لا تُرجَع إلى النبوّة المشرّعة القائلة بالظاهر. وإنما إلى المعاني الخفية التي

1 - سورة مريم الآية 56.

2 - سورة الأنبياء الآية 85.

3 - تميّز التقاليد الباطنية الاسلامية غالباً بين وجوه ثلاث لهرمس: الأول هو الأقدم والأعظم، إنه أخنوخ أول الممدّنين. أما الإثنان الآخران فقد حكما مصر حوالي حقبة الطوفان.

هي بمثابة جوهر هذه النبوّة. وبالنسبة للمؤلّفين الشيعة الذين يعتبرون أن تعليم أئمّتهم مكمّلة للمعطيات الظاهرة للقرآن والشريعة، فالخيمياء تختصّ بمعرفة مخفيّة مقتصرة على النخبة. وهكذا فإن الآثار الضخمة المنسوبة إلى جابر بن حيّان، تستند إلى سلطة الإمام السادس جعفر الصادق. فالنبي المشرّع أتى ليحمل إلينا الشريعة. في حين أن الإمام أتى ليعلّم معانيها السرّية. وهكذا فالخيمياء تمثّل بُعداً لهذا الباطن. وهي حاضرة في مختلف مراحل نشر الوحي[1]. وعلى الرغم من رفض الكتّاب السنّة للإمامة بهذا المعنى، فقد اتّخذوا موقفاً مشابهاً. فالدور التمديني لهرمس، بالمعنى العميق، والذي تقصده الصنائع المقدّسة، قد ذكره ابن عربي، مرفقاً بشكل خاص بوجه "مداوي الكلوم" – المبهم – في الفتوحات المكّية. ومع ذلك، يمكننا القول أن الخيميائيين يشتركون وحدهم في هذه الرؤيا للتاريخ. والتي تضع صنعتهم في مركز منطوق الخلاص.

وعندما يميّز الجلدكي في القرآن إشاراتٍ إلى الخيمياء مثل الآيتين[2] ﴿أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ

---

1 – إن سرّ مفتاح الخيميائيين تناقله الأنبياء بعد أخنوخ، وقد تكلمت عليه التوراة وكذلك كتب الأنبياء. وأخيراً أنزل الله سرّ الخيمياء في القرآن الكريم..

2 – سورة الرعد الآية 17 و 18.

السَّيْلُ زَبَدًا رَّابِيًا وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِّثْلُهُ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وأَمَّا مَا يَنفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللهُ الأَمْثَالَ﴾ و﴿ لِلَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمُ الْحُسْنَى وَالَّذِينَ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَهُ لَوْ أَنَّ لَهُم مَّا فِي الأَرْضِ جَمِيعًا وَمِثْلَهُ مَعَهُ لاَفْتَدَوْا بِهِ أُولَئِكَ لَهُمْ سُوءُ الْحِسَابِ وَمَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمِهَادُ ﴾

فإن تفسير هاتين الآيتين لا يقبله، أو يفهمه حتّى، سوى مؤيّد، قد فهم مسبقاً وجهات النظر هذه.

وهكذا فإن نصوص خيميائيي الإسلام، مثلها مثل نصوص خيميائيي الإسكندرية وأوروبا اللاتينية، تفرض صنعة الكتمان: يقول الإمام علي في خطبة البيان ما مفاده أن لو جاز لقدامى الحكماء من قبله أن يحدّثوا الناس عن ذلك كما طُلب منه، فلكان الصبية تعلموه في الصغر. ولكن لم يسمح لهم بالحديث عنه، إلا بطريقته هذه. والأمر يتعلّق هنا بموضوع فوق طبيعة البشر. ويروي ابن عربي في الفتوحات أنه كان يتحضّر يوماً لنشر حقائق تختصّ بعلوم الطبيعة، فأبصر، في رؤيا، أمه تخلع ثيابها، وتكشف عن عورتها: فاستنتج أنه من المُخزي والحرام كشف الحجاب عن بعض الأسرار[1]. ذلك أن ثمة عملية تماثل بين الأم

1 - الفتوحات المكية، طبعة القاهرة، جـ 2 ص 430/1.

والطبيعة.

وتظهر أهمية الخيمياء، كبعد باطني للوحي النبوي، في نصّ ثانٍ ترجمه هنري كوربان وحلّله. إنه شرح الجلدكي لخطبة ذات بُعد باطني، منسوبة لعلي بن أبي طالب[1]. والمضمون الأساسي لهذه الخطبة، هو الكشف عن طبيعة الإمام الحقيقية. فهو التجلّي الأكمل والأسمى، وامتدادٌ للحكمة والقدرة الإلهية على الأرض. ولكن بعض الروايات ضمّنت الخطبة المذكورة فقرة تختص بالخيمياء. إذ إن بعض مستمعي الخطبة من تلامذة الإمام يسألونه عن وجود الخيمياء. فيجيبهم الإمام علي مباشرة: «تسألونني عن أخت النبوّة. أشهد بالله أن للكيمياء وجود، وهي لم تزل موجودة. فما من شجرة ولا قطعة طين ولا أي شيء آخر، إلا ويستمد منها أصله، أو أنه مشتقٌ جزئياً عنها». ويُتبع ذلك، بسلسلة من التحديدات المبهمة للخيمياء التي حيّرت على ما يبدو مستمعيه.

يجهد الجلدكي، بعد ذلك، في توضيح هذه التأكيدات المختلفة. وهي كلها برأيه، ترجع إلى القول بأن الرسالة، وكذلك

1- نسبة هذه الخطبة أمر مشكوك بصحته. فالروايتان اللتان وصلتانا عنها متأخرتان زمنياً (القرن الرابع هـ) ومختلفتان. ولكن الأفكار التي تحملها تعود إلى أزمنة الإمامية الأولى.

عملية التحوّل في الخيمياء، تجري وفق مفهوم الأنبياء. ولكن لا يجب أن نخطئ في معنى هذه النصوص: فهي لا ترمي إلى تبرير الخيمياء في أعين المفهوم الإسلامي السائد، وإنما تقديمها كعلم مقدّس.

وهكذا، فإن المشروع الخيميائي قد أُدرج أخيراً في الرؤيا الصوفية الإسلامية، وغدا متجانساً معها. وأحدية الكون، بحسب القرآن، قد احتُرِمت: فكل شيء يأتي من الله، ويعود إليه.

وهكذا ينهج الخيميائي الذي يكتشف أن كل شيء يأتي من جوهر واحد، ويعود إلى الواحد. أي يأتي من مادة فوضويّة ليخلق النظام. ثم يفكّكه تدريجياً، ليصل إلى القيامة الأخيرة.

وكيف يمكن أن يكون الأمر على غير ذلك، ما دام الفاعل الأوحد، من البداية إلى النهاية، هو الله وحده؟ ونصل هنا إلى رؤيا أحدية للعالم، تبقى منسجمة مع الروح العامة للفكر الإسلامي.

كما نتذكّر قولاً لمفكّر رؤيوي من القرن التاسع عشر هو الشيخ أحمد الإحسائي، فقد كتب في كلامه على الخيمياء يقول: «إن الأرواح هي نور وجودي ذائب، في حين أن الأجسام هي نور وجودي جامد. والفرق بين الإثنين هو كالفرق بين الماء والثلج». وهنا أيضاً يرجع مؤلّفونا إلى حقيقة شاملة غامضة.

ولئِن أوضحتها أم حجبتها الشروحات الكلامية، فهي في أية حال لن تقول بها صراحةً.

ويبقى مع ذلك سؤال واحد : كيف يمكن أن تــرتبط هــذه القراءة للكون في نفس العرفاني، بحيث تتم عملية التحــوّل؟ إن تحليلات هنري كوربان، تقودنا مذّاك، إلى ما هو أبعد من ذلك، في مجال العرفان الشيعي، على وجه الخصوص.

3 – بحث اليتيم : الماجد

لقد ترجم هنري كوربان، وشرح مؤلّفاً مقتضباً يقــع فــي اثنتَي عشرة صفحة مطبوعة. وهو شديد الغموض ومنسوب إلى جابر بن حيّان[1]. والأمر يتعلّق بنص أساسي. بــذل كوربــان قصارى جهده، ليعيد تركيب عناصره، بفطنة وذكاء.

نبدأ أولاً، بذكر شيء عن المؤلف المفترض لهذا النص، أي جابر بن حيّان. استناداً إلى المعطيات المــذكورة فــي الآثــار المنسوبة إليه، فقد عاش على الأرجح منذ أول القرن الثامن إلى أول القرن التاسع الميلادي. وذُكر أنه كان تلميذاً لجعفر الصادق، الإمام السادس عند الشيعة، كما سبق وأشرنا. وقد بلغ جابر قمّة العلم الباطني الخيميائي بتوجيه من معلّمه. ثم ارتاد بلاط بغداد،

---

1 – نشره پول كراوس في مختار رسائل جابر بن حيّان، القاهرة، 1936.

ولا سيما عائلة البرامكة الوزراء. بعدها أكمل البقية الباقية من عمره في الخفاء، على أثر نكبة البرامكة عام 803 م.

ولقد برهن مؤرخ العلوم الكبير پول كراوس، في سلسلة من الدراسات، أن النصوص الجابرية قد كتبت في زمن متأخر عن عصر جابر. أي في القرنين التاسع والعاشر الميلاديَين. وكانت هذه النصوص نتاج مدرسة بأكملها، مرتبطة بشخصيّة قد تكون تاريخية، أو لا تكون. وعُرفت باسم جابر. وهذه المدرسة هي التي طوّرت تدريجياً هذه المفاهيم والعقائد الخيميائية. والنص الذي يهمّنا هنا، يعكس بدون شك المجادلات بين تيّارات غُلاة الشيعة في القرن العاشر ميلادي . أكثر مما يعكس التعليم المباشر للإمام جعفر الصادق. ولكن هنري كوربان يذكّرنا هنا بأن لا ندع أنفسنا سجناء نظرة تأريخية: فالمضمون الروحي للأفكار المعروضة يتخطّى بمراحل المجادلات الدقيقة التي دوّنها المخبرون.

ولقد دار الكتّاب الجابريون في فلك غلاة الشيعة: أي تلك التيارات التي بالغت، حتى التطرّف، في تقييم الجانب الباطني لتعليم الأئمّة. ويعتقد پول كراوس بإمكانية إلحاقهم بالإسماعيلية الفاطمية. ويبدو، في الحقيقة، أنهم ينتمون إلى تيار مستقل، يرى في نشر المعتقدات الباطنية واحداً من العوامل التي تعجّل إتمام

مَعَاد (إسكاتولوجيا) التاريخ البشري[1]. وأحد الأسئلة الأساسية التي كانت تطرح عليهم، كما على غلاة الشيعة بوجه عام، هو ذاك المختص بالترتيب الهرمي الواجب وضعه للشخصيات الثلاث العليا التي تُظهر لنا الألوهية:

1 – **الناطق** : إنه النبي الذي يبلّغ الناس جهاراً الشرع، العقيدة المشتركة، أي الظاهر. وهو في الإسلام يتمثل بشخص محمد المشار إليه بحرف «م».

2 – **الصامت** : إنه الإمام الذي يمتلك التفسير الباطني للشريعة والكتاب، دون أن يعلنه جهاراً. محتفظاً به لحلقة ضيّقة من المريدين المؤهّلين لتلقّيه. ويتمثل في الإسلام بشخص علي وخلفائه. يُشار إليه بحرف «ع». والإمام صامت هو، تاريخياً، إذ إنه لا يتكلّم علانية. ولكن أيضاً هو صامت بصمت الله. الصمت الذي يسبق انتولوجياً نطق الكلمة *Logos* (ومن هنا الالتباس في المصطلح).

3 – **الأساس**: ويشار إليه بحرف «س». وهو الحرف الأول من إسم سلمان الصحابي الفارسي، وصديق علي. إنه، على غرار الروح القدس وجبريل، يلقّن: الناطق أسرار الصامت

1- Lory, Pierre, Alchimie et mystique en terre d' Islam, Paris, Verdier, 1989, 2ème partie.

- أو العكس - أو هو المبتدئ.

وهذا الترتيب الهرمي للمعرفة، هو بالتحديد ما غدا نقطة عقائديّة أساسية.

ولقد تجادل الشيعة، مراراً وتكراراً، في مسألة الأسبقية بين الشخصيات الماورائيّة الثلاث هذه. فكسبت أولويّة النبي «م» الأكثرية. في حين وضعتها بعض التيّارات موضع نقاش. وهكذا قالت العلويّة مثلاً بالتسلسل التالي. «ع»، «م»، «س». الرهانات والمجادلات هنا عظيمة، كما أوضح ذلك لويس ماسينيون وهنري كوربان من بعده. فالأمر يتعلّق بوضع الباطنية، وفي النهاية بالاختبار الديني عينه. فإضفاء الأولويّة على «م» هو اعتراف بضرورة الشريعة والعقيدة الظاهرتَين، وسيادتهما. للوصول، في مرحلة لاحقة، إلى الحقائق الماورائية المتضمَّنة طبعاً في هذه الشريعة. أما القول بأن «ع» هو أعظم من«م» فهو بالمقابل عمل يخرّب هذه القاعدة. إنه وضع الشريعة في موضع تابع للإشراق المباشر للروح.

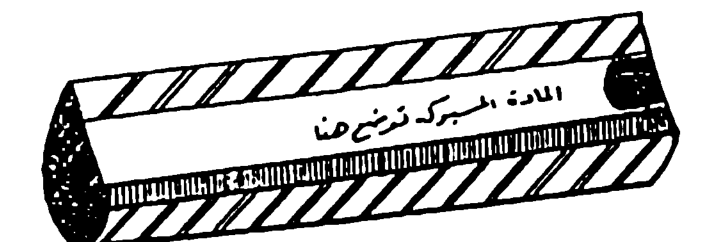
أما جابر بن حيّان، فقد آثر من جهته ترتيباً مبتكراً وخاصاً به. إنه التسلسل الهرمي ع، س، م. ولقد ثابر هنري كوربان على تحليل تبعات موقف كهذا. إذ هو موقف يشدّد على دور الوسيط الملاك الذي يتوسط بين الإمام الصامت العصي عن

الفهم، والإنسان الناطق في واقعه المحسوس. لذا سيستخدم جابر كل الحجج ليبرّر موقفه المتطرّف، بما فيها تلك المتعلّقة بالتأمّلات القبلانية *Cabbale* حول الحروف العربية.

وهكذا يفهم جابر، كخيميائي، الروابط بين الإنسان والشريعة من ناحية دينية، وبين التلْقين الروحي من ناحية أخرى. إنه مفهوم جذري، كي لا نقول، ثوروي. حيث نجد مرّة أخرى البعد الفوق - طائفي للخيمياء المطروح آنفاً. ولكن موقف جابر، لا ينحصر في هذا الثلاثي: فقد أضاف إليه وجهاً رابعاً. إنه الماجد الذي أعطى لقبه عنواناً للكتاب. والماجد ليس شخصية نموذجية معروفة تاريخياً، كما علي، محمد، وسلمان. إنه مجهول، باحث غير معروف، وخيميائي منفرد . والماجد يسمّى أيضاً اليتيم: فهو ليس فقط غير منتمٍ إلى السلسلة العلويّة، ولكنه أيضاً لم يعرف الإمام شخصيّاً، ولم يصحبه في العالم المحسوس. أما التلقين، فقد تلقّاه بطريق روحي مستنير بواسطة الملاك. وبهذا المعنى، فهو متفوّق حتّى على الملقّن التاريخي، وعلى النبي الظاهري، اللذين جاورا الإمام علي في حياتهما. الماجد هو العرفاني الكامل التحقّق.

وما يقترحه جابر هنا، يُعتبر ثورة عقائدية حقيقية، في عقر دار الإسلام الشيعي خاصة، وفي الإسلام بوجه عام. فتجاه

الإمام، يستطيع كل باحث عن الحقيقة أن يوفّر على نفسه عناء الطريق الظاهري والمذهبي. إذ يلتقي الإنسان الكامل، وبمعرفته يصير مماثلاً له. وهكذا يصل الخيميائي إلى أرفع المراتب في معرفة هيكله الداخلي. ولكن هنا نتساءل ما العلاقة بين العمل المخبري الخيميائي واكتشاف الإمام؟ إن اكتشاف حجر الفلاسفة، هو ببساطة الإمام عينه. والعقل المنقّى بشكلٍ كافٍ، ليتيح استيفاء الآلية الحميمة لتجسيد الروح، يدرك فوراً مَن هو الإنسان الكامل، الفكرة الكاملة للإنسان كما صوّرها الله، ونشرها في كل مستويات الوجود.



خاتمة

وفي ختام هذه الملاحظات، لا أرغب في إعطاء إجابة نهائية قاطعة عن السؤال المطروح في المقدّمة: هل نستطيع بواسطة الخيمياء أن نستغني عن تأويل الكتاب؟ ذلك أن الخيمياء العربية تتضمّن عدداً وافراً من الاتجاهات والعقائد والتفاسير. ولقد ثابر هنري كوربان على اكتشاف النزعات الشيعية بشكل أخص، لا سيما في مجموعة الآثار الجابرية، وعند الجلدكي. ولكن ذلك لا يجب أن يحجب وجود باطنية خيميائية سنيّة واسعة، مدرجة أحياناً في أعمال توليفية، كمؤلّفات ابن عربي مثلاً. والتي تفسح مجالاً أوسع لتأويل الكتاب. وفي أية حال، فإن ما نقله إلينا هنري كوربان، من تحليلات لبعض الفقرات تكفي لنثبت ما يلي:

1 - لقد غدت الخيمياء علماً باطنياً إسلامياً كاملاً مستقلاً، لا بل العلم الباطني بامتياز. وهو لا يرتهن لأي من العلوم التقليدية الأخرى، وإن كان يستسيغ منها كلّها ما يلائمه. فقامت بإعداد تاريخ خاص لها، وسلسلة سند، ومفاهيم خاصة. كما أنها تعتبر

نفسها تقنية مختبر وفلسفة في الوقت عينه. وهي تدّعي حتى أنها تَسِمُ أفق التاريخ بسمتها: فما أن تُفشى أسرار الخيمياء، حتى يبلغ تاريخ البشريّة الديني نهايته.

2 – تصل الخيمياء إلى حلقة تكون فيها الأبعاد الشرعية متجاوَزة بشكل من الأشكال. وهذا ما عُبّر عنه بوضع التبعية لِـ «م» ليس فقط بالنسبة إلى «ع» و«س». بل وأيضاً بالنسبة إلى الماجد. إذ بالإمكان أن نصل إلى المعرفة مباشرة، ناهلين من نبعه – أي الإمام عينه – دون أن نلجأ إلى الدرجات الوسيطة.

إنه لَمِن الصعب أن نبلغ مستوىً أكثر شمولاً في الخطاب الصوفي. وهو ما يمكن أن نوجزه، بأسلوب مختلف، ببيت للشاعر الصوفي الكبير ابن الفارض، كثيراً ما كان يحلو لهنري كوربان الاستشهاد به:

إليَّ رسولاً كنتُ مني مرسلاً وذاتي بآياتي عليَّ استدلتِ



بوتقة مثقبة من أسفل
الخبث
طين
الخام
قاع البوتقة العليا
المثقب
بوتقة عادية
المعدن خالي الخبث



الباب الثاني

علوم السحر في الإسلام

فصول الباب الثاني:

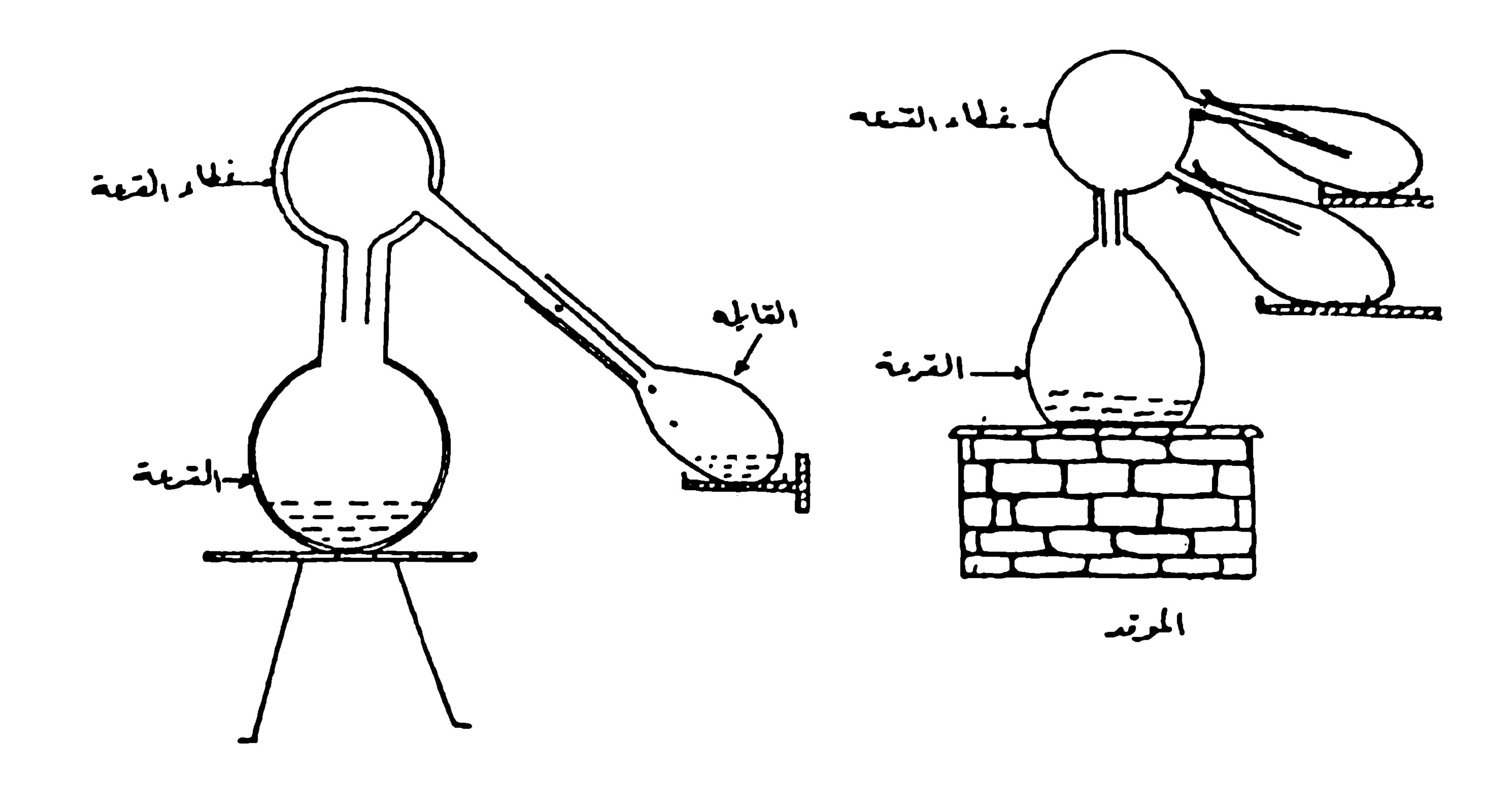
1 – السحر عند إخوان الصفاء.

2 – السيمياء أو سحر الحروف عند البوني.

الباب الثاني

الفصل الأول

السحر عند إخوان الصفاء



غطاء القرعة
القرعة
القابلة
غطاء القرعة
القرعة
الموقد

تُشكّل رسائل إخوان الصفاء، وهي موسوعة فلسفية علمية جامعة، مفارقة بحد ذاتها، في تاريخ تطور الفكر الإسلامي في القرون الوسطى. ونظراً لأهدافها السياسية، ولنزعاتها الشيعية، ولإغفال أسماء مؤلّفيها، وتستّر أسلوبها، أو بالأحرى أساليبها، فقد أُزيحت إلى هامش الخطاب الثقافي للغالبيّة الإسلامية. ولكن مضمونها المغرق في الانتقائية، وبشكل عام مشروعها الرامي إلى دمج الفكر القديم والوحي الإسلامي، وضعاها في قلب واحدة من أكثر المجادلات حدّة في الحضارة الإسلامية. وهذا الجانب هو ما لفت نظرنا هنا، وحدا بنا إلى اختيار رسائل إخوان الصفاء كنص مساند للتفكّر في العلوم الباطنية، وبشكل أعمّ لدراسة تمظهر فوق الطبيعي في العالم المحسوس. نذكّر هنا أن إخوان الصفاء شرعوا في تدبيج محصّلة واسعة وتبريرها عقائدياً. وهي توليف للطرق الثلاث للحقيقة والخلاص التي عرفتها البشرية. طرق هي برأيهم تنبثق من المصدر عينه، لتصبَّ في هدف واحد أحد ونهائي:

1 – من ناحية أولى الفلسفة القديمة، وبشكل أساسي الفلسفة اليونانية.

فمع أننا نلقى هنا وهناك إشارات وإحالات إلى الثقافة الإيرانية القديمة[1] أو الفكر الهندي، يستند إخوان الصفاء بشكل أساسي إلـــى مؤلّفات أرســـطو -وعلى الأقل ما عرفوه منها كالمنطق والطبيعة- وإلى الأفلاطونية المحدثة العائدة إلى أفلوطين وبرفير *Porphyre* خاصة، وكذلك إلى مصادر كتابيّة منحولة، لا تزال غير مدروسة[2]. وهم يرون في هذه الفلسفة -وليس الفلسفات اليونانية- شكلاً تاماً ونهائيّاً للبحث عن الحقيقة. ولنسجّل، منذ الآن، أن المعرفة العلمية كالرياضيات والفيزياء وبالأخص علم الفلك، هي عندهم كما عند مفكري العصور القديمة، غير منفصلة إطلاقاً عن كل تأمل في الموجود، أكان محض تأمل ديني أم ما ورائي.

2 – ومن ناحية أخرى، يبقى الوحي الطريق الكبرى الثانية للوصول إلى الحقيقة، لا سيما في مجال علم الأخـــلاق والمَعَـــاد (الإسكاتولوجيا). وبالنسبة لإخوان الصفاء، فالأنبيـــاء والحكمـــاء، والفلاسفة وإن بشكل نادر، يعلّمون أساساً المعتقدات عينهـــا: إذ

1 – بعض التعابير الفارسية مذكورة مرات عديدة. (ج 2 ص 249، 255، 317، ج3 ص 207) وكذلك مقاطع من قصائد فارسية ، ج 1 ص 139، 209، 235 – وقد اعتمدنا في كل الإحالات رسائل إخوان الصفاء إلى طبعة بيروت، دار صادر ، 1957.

2 – يجب ألا ننسى أنهم إعتبروا التعاليم التي وصلتهم من صابئة حرّان إحدى مصادرهم اليونانية، كما يقول *Y. Marquet* .

إنهم يستقون في الواقع من نبع الحقيقة عينه. (العقل الكلّي، الاقنوم الأول المنبثق عن الله)، ويعملون لغاية واحدة وهي الإصلاح الروحي للبشرية الجاهلة. وبالطبع فإن النبي يتلقّى علمه بالوحي الإلهي، في حين أن الحكيم يكتسب العلم بجهده الفكري والخلقي، وليس مكلّفاً بالتالي بإحلال شريعة ما. ولكن الحاجة إلى الحكيم لا تقل ضرورة عن الحاجة إلى النبي، وذلك لتحقيق خلاص البشرية. وتقريظ الفلسفة، يأخذ علاوة على ذلك أحياناً أشكالاً مغالية: إذ توصف النبوّة كطب للنفوس المريضة، في حين تتعلّق الفلسفة بالاكتمال والتألّق الإيجابي للمصير الفردي والجماعي للجنس البشري. وعلى الرغم من ذلك، فمن الخطأ الاعتقاد أن الإحالات إلى القرآن، والإسلام عامة، هي عند إخوان الصفاء مجرّد تمويه بلاغي، يخفي قناعات محض إغريقية في عمقها. فالوَحي هو عندهم جزء لا يتجزّأ من تفكيرهم النظري، ومن رؤيتهم للتاريخ ونظريّتهم الخلاصية، كما نطمح هنا لتبيانه فيما يخصّ السحر: فالوحي هنا مقترن بتأويل منظّم بالطبع، ولكن وفق منهجيّة متماسكة داخلياً.

3 – دور الإمام هو أخيراً الطريق الثالث الذي يسمح بالوصول إلى الحق. وقد تكلّم إخوان الصفاء عن دور الإمام باقتضاب، وذلك دون شك كي لا يصدموا القرّاء السنّة. ولكنه دور لا غنى عنه في أية حال: فهو الضامن النهائي والشاهد

الدائم على صحة تعاليم الأنبياء، كما علـــى تعــاليم الفلاســفة. فالمشروع السياسي – الاجتماعي لإخوان الصفاء لا يمكــن أن يُدرَك بدون الحضور الفعلي والفاعل لشخص الإمام[1].

وبالإجمال نرى أن الرسائل تقترح فكراً في غاية الابتكار، لا سيما إذا أخذنا كل فصل من فصولها الخاصة على حدة.

أما أهمية هذه المحاولة فتكمن في دمج هذه العناصر في قالب عقيدة فريد ومتماسك، متضمّن في الوقت عينه المعطيات العلمية الأكثر حَدَثيةً إلى جانب مسائل في الفقه وعلم الأخلاق، بالاضافة إلى تأمّلات محض باطنية بل حتى عرفانية. أما غنى هذا الجانب التَوليفي لفكر إخوان الصفاء، فيظهر بوضوح في مجالات عديدة معيّنة، كالمجال الذي يهمنا هنا:

فقد أولى إخوان الصفاء السحر اهتماماً خاصاً. واعتبروه علماً مفيداً في عالمنا الأرضي، ولكن أيضاً وعلى الأخصّ حاملاً للمعارف الباطنية العظمى. وبهذا المعنى فهم يتميّزون عن كثيرين غيرهم من المؤلّفين والتيّارات المعاصرة لهم. وقد تردّد

---

1 - إننا لا نشاطر هنا *Netton* آراءه. إذ إنه لا يرى في الإمامية عند إخوان الصفاء، سوى مبدأ مبهم وسطحي، فإذا كان تكافل الإخوان يمثّل على الأرض حكمة الإمام وحتى حضوره. فهذا لا يعني أن التكافل هذا لا يحل محل الإمام، إذ إن جماعة الإخوان تجسّد في التعدّدية الوظائف التي تختصرها بإمتياز شخصية الإنسان الكامل، الذي هو واحد وفريد كما العقل الكلي.

المؤلّفون هؤلاء بين إنكار جازم لإمكانية السحر بحد ذاتها كنزعة المعتزلة. أو إدانة ذات طابع أخلاقي بحت، تدعو المسلم أن يمتنع عن ممارسة السحر حتى لو بدا السحر فعّالاً: وهو موقف سيَتَبَنَّاه الغزالي بعد ذلك بقرن. أو تجنّب قاطع للخوض في هذه المسألة ومواجهتها.

ومن الضروري هنا أن نفهم جيّداً المنظور الذي تبنّاه إخوان الصفاء، في كل مرّة تناولوا فيها مسألة العلوم الباطنية. فهذه العلوم ليست مبجّلة لذاتها، وإنما كمراحل نحو تمجيد الإنسان بالمعرفة، وهو الهدف الأخير للمصير الإنساني حسب الرسائل.

وثمّة مقطع غني بشكل خاص ينير هذا المنظور:

إنه موضوع تصنيف العلوم، أو الصنائع بالأحرى، المعروض في الرسالة السابعة. وفي هذا التصنيف يرتّب إخوان الصفاء العلوم والصنائع في ثلاث فئات كبرى:

1 - العلوم المفيدة في الحياة الدنيا.. والتي تشكّل معرفتها فضلاً عن هذه الفائدة تعليماً إعدادياً للوصول إلى المعرفة الفلسفية: النحو، الحساب، التجارة، الزراعة، الزجر والفأل، العلوم الباطنية (سحر، عزائم، كيمياء وحيل).

2 - العلوم الشرعية: وهي مفيدة للحصول على مصير سعيد بعد الموت. من بينها التفسير القرآني أي علم التنزيل

والتأويل، الحديث، الفقه، الزهد والتصوّف، تعبير الأحلام.

3 - **العلوم الفلسفية**، والتي لا فائدة لها سوى المعرفة الصافية: الرياضيات وتتضمّن علم الفلك والموسيقى. المنطق (الأرسطوطاليسي) العلوم الفيزيائية النظريّة، وأخيراً الإلهيات: علم البارئ، الروحانيات والنفسانيات، السياسة والمَعَاد.

وهذا التقسيم يُظهر بوضوح الوجوه الثلاثة الممكنة للعلوم الباطنية.

فنجد أولاً جانباً نفعياً محضاً، يبرّره إخوان الصفاء في مقاطع أخرى. ويصبو هذا الجانب إلى الشروع باستخدام السحر لغايات مادّية كالرفاهية والغنى (الكيمياء) والصحة (الطب) . هذه العلوم ، تَتَمَوْضَع هنا على مستوى واحد مع كل معرفة دنيوية أخرى ذات فائدة اقتصادية أو اجتماعية: والإشارة إلى الحِيَل هنا لها مغزىً خاص. فالحياة الدينية البحتة، ونذكر هنا أنها هي أيضاً نفعية وإنما على مستوى آخر[1]، تستفيد أيضاً من بعض الممارسات كتفسير الأحلام المحلَّل في بعض الأحاديث، لا بل

---

1 - ورد في الرسائل ج 4 ص 395 "واعلم أن المراد من جميع الصنائع العملية والمعارف العلمية ينقسم قسمين لا ثالث لهما. أحدهما يكون به صلاح الجسم وقوامه على حاله الصالحة، والآخر ما يكون به صلاح النفس بعد مفارقتها الجسم والموت. وكونها في معادها على الحالة الصالحة لها. وإذا كان ذلك كذلك فالواجب عليك أيها الأخ أن تحرص وتجتهد فيما تكمّل به السعادتين وتنال المنزلتين".

في القرآن (سورة يوسف).

ولكن السحر الكبير، والوحيد الذي سيوليه إخوان الصفاء انتباهاً مستمرّاً، والذي يبقى متلازماً مع المعرفة التي تجعل الإنسان يعي كينونته الحقيقية، وبه يتم "التشبّه بالإله بقدر طاقة الإنسان"، على ما يحلو لإخوان الصفاء القول والترديد. هذا السحر، القائم على مفهوم معيّن لعوالم الملائكة، هو الذي يشرح قدرة الأنبياء والملوك والأولياء، وهو الذي قد يتيح للفيلسوف ولوج معترك السياسة، أي المشاركة في حكم الله على الأرض .

تبقى ملاحظة تمهيدية أخيرة تختصّ بمصطلحات إخوان الصفاء. فهم شأنهم في ذلك شأن معاصريهم من المؤلّفين[1]، لم يتكلّفوا عناء نحت واشتقاق مصطلحات غير ملتبسة لإستخدامها في العلوم الباطنية. في حين أن خطابهم يدلّ أنهم كانوا يميّزون بوضوح دور وطبيعة بعض العلوم المتأتّية من نظام سببيّة مشترك. أي تلك التي تمارس مباشرة وفق دفق روحاني، وليس بواسطة نواميس الطبيعة. والإخوان يتكلمون أحياناً على "هذه العلوم" حسب تعبيرهم أوعلى "السحر"، وهي لفظة تُحمّل معاني جدّ واسعة. ويتناول الإخوان، عَرَضاً، جوانب من العلوم الباطنية

---

1 - وهكذا نجد ابن النديم مثلاً، وقد خصّص الفصل الثامن بأكمله من كتاب الفهرست للذين يستدعون الأرواح والمعظّمين والمشعوذين والسّحَرة، وأصحاب النيرنجات والحيل والطلسمات، الأمر الذي يفسّر بالتحديد تكاثر المصطلحات في سياق بحثنا.

في أماكن مختلفة من رسائلهم. ولكنهم يخصّصون لمسألة السحر رسالة كاملة، وهي التي تمنحنا الأرضية الأكثر غنى لما يشغلنا الآن من تفكّر وبحث. وعنوان الرسالة هذه "في ماهيّة السحر والعزائم والعين". وهو عنوان لا يوضح المحتوى إلا بشكل جزئي. وفي مقطع رئيس، يقدّمون تحديداً للسحر بطرق مختلفة: «السحر في اللغة العربية هو البيان والكشف عن حقيقة الشيء، وإظهاره بسرعة العمل، وأحكامه ومنه، والإخبار بما يكون قبل كونه، والاستدلال بعلم النجوم وموجبات علم الفلك وكذلك الكهانة والزجر والفأل(...). ومن السحر قلب العيان وخرق العادات. ومنه ما يعمل من الخيال والحكايات والتمثيلات، ومنه الدك والشعوذة، ومنه النجورات المنتنة التي تجلب الصرع والبله والحيرة وما شاكل ذلك»[1]. وهذا التوسّع في التحديد يتيح في الوقت عينه، كما نرى، ضمّ الأشكال الأكثر رواجاً والأكثر تنافراً للسحر (بلاغة، تدجيل، شعوذة)، تاركاً المجال مفتوحاً لتفسيرات أكثر عمقاً.

في الصفحات التالية، سنعمد إلى تبيان طبيعة السحر، عملياً كان أم نبوياً، وفق إخوان الصفا. ونتناول بعدها مسألة الفوائد والأضرار التي تعقب تطبيق علوم باطنية. قبل أن نلخّص ما يستتبعه هنا التلاقي بين العقل الفلسفي والرؤيا الباطنية من نتائج.

---

1 - الرسائل، ج 4 ص 312-313 .

طبيعة السحر

إن السمة الرئيسة في مقاربة إخوان الصفاء للعلوم الباطنية المختلفة هي أولاً أنهم يفرغونها من كل الأسرار، ويدمجونها في إطارهم التفسيري الوحيد والمتجانس. فإن كانت المسألة تتعلّق بسحر العامة المدرج مع العلوم التقنية "الصنائع"، كما سبق ورأينا، أم كان الموضوع متعلّقاً بالقدرات الخاصة بالأنبياء، أو الأئمّة، أو الأولياء، فإن الاعتبارات السببيّة تعود إلى رؤية واحدة، ترتكز على الأفلاطونية المحدثة.

وما من واحدة من هذه الممارسات يمكن اعتبارها فوق طبيعية. لأنها كلّها تصدر، بالمعنى الفلسفي الدقيق، عن الطبيعة التي فاضت عن النفس الكلّية. وهي تنتظم وفق إيقاعات وتناغمات تنشرها في العوالم المختلفة. نرى إذاً، وهي أوّل ملاحظة جوهرية، أن إخوان الصفاء يقرّون، وبدون تردّد، بوجود ظواهر سحرية، وبصدقية الروايات المتعلّقة بها. وذلك ليس عن سذاجة وثقة بتقليد سلطوي ما. بل على العكس من ذلك لضرورات فلسفية وعلمية: الكشف عن سلاسل السببيّة في عالم متجانس ومتماسك بالضرورة.

ولقد تكاثر تعداد الممارسات الباطنية المختلفة، والتي تظهر على مدى صفحات الرسائل. ولا يتطابق كل تعداد دائماً مع

الآخر. وليس ذلك تعارضاً بين محرّري الرسائل، وإنما تباين ناتج عن عرض مختلف للإشكالية. فأحياناً يتواجه السحرُ الحق مع السحرِ الباطل. أو مجرّد الشعوذة[1]. وفي موضع آخر، تتعلّق المسألة بالسحر كمعرفة نظرية للكون، متميزة عن تطبيقاتها المحض عملية في العالم المحسوس[2].ويميّز الإخوان أيضاً السحر العفوي البحت واللاّإرادي حيناً، والذي يتمظهر أحياناً في البلاغة الكلامية عل سبيل المثال، يميّزونه عن الممارسة المتداولة في هذا العلم الباطني أو ذاك[3]. وأخيراً، وبطريقة أكثر عموميّة، فإنهم يواجهون المعرفة السحرية العليا للأنبياء والحكماء- وهي الوحيدة التي تهمّهم في الواقع - مع ما يعارضها من مهارة سحرية محتملة للعامة من الناس؛ ولئن بدت هذه المهارة واقعية وفعّالة تبعاً لمستويات هي بالأحرى كثيرة التغيّر[4]. هذا فيما يخصّ الجانب النظري العام. ولكن وبشكل

---

1 - الرسائل ج 4 ص 313 .

2 - م س ص 313,332,395.

3 - م. س.ص 313 وحول المخاطر المحتملة لبعض الممارسات أنظر جـ 4 ص 444.

4 - "إن العلماء العاملين بعلم النجوم وأصحاب الفأل والكهانة والزجر وحدوث الروحانيات وأصحاب عمل الطلسمات، هم في ذلك متباينون في الدرجات بحسب إجتهادهم في التعليم ومداومة العلم ومجالسة العلماء والإشتغال بالدروس في الكتب الموضوعة فيها والتبحّر فيها بصفاء الذهن وإعمال الروية"، ج 4 ص 332 .

أكثر دقة: بماذا يتعلق العمل السحري أو تحولات الفئات المختلفة؟ وما هو أساسها الحقيقي؟ المقصود، يجيب الإخوان هو تأثير نفس على أخـــرى، وتأثيرها المحتمل على جسدها[1]. وبهذا الصدد، فهم يشددون على أن كل ظواهر الكون، وكل التحوّلات التي تصيب العالم المحسوس هي تحديداً مماثلة للسحر[2]. وهذا ما يجعلنا نفهم بشكل أفضل الأهمية التي يولونها لهذه العلوم الباطنيّة، لدرجة أنهم وضعوها في الرسالة الثانية والخمسين، كتتويج لكل تعليمهم، وكمسلك نحو أعلى درجات المعرفة الباطنية، وسنعود إلى ذلك لاحقاً.

إن نفهم "كيف" "ولماذا" الخاصتين بالسحر، هو أن ندرك بلمح البصر، وبشكل شامل، الإيقاعات الأكثر عمقاً للخلق

1 - بتعبير آخر، وفي أكثر الأحيان : فعل النفس السماوية أو المرهفة على النفس أو الجسم الأرضي. غير أن النفس الإنسانية، ونظراً لمصدرها السماوي، فهي أيضاً قادرة على ممارسة فعل حقيقي، يتعدّى الأمر بداية تنشيط القوى الملائكية أو استدعاء الجن.

2 - الرسائل ج4 ص 340: "جميع الأعمال والصنائع والمهن(...) وما يكون من خرق العادات وقلب الأعيان وتحويل الأشياء بعضها إلى بعض، ومزج بعضها ببعض، فكل ذلك سحر وعزيمة والعالم كلهم قائمون بعلمه وعمله، ولكن كل عامل يعمل بحسب استطاعته وبلوغ سعيه، وما يجد السبيل إليه بقدرته وطاقته"، ويرد في ص 409 ج 4 عن العقل الكلي: "وهو الساحر الأعظم الذي سحر الأشياء كلها، إذ كان هو المبيّن لها، وبه تكون المعرفة بها والإطلاع عليها، وبه إنسحرت النفس الكلية، إذ هو المظهر لها.

الإلهي. وفي الوقت عينه، أن نتعلم استخدامها في سبيل خلاص الأنفس.

هذا التأثير لنفس على أخرى، يمكن أن يحصل بطرق كثيرة التنوّع. فيمكن أن يتمّ عبر الكلام: وبهذا المعنى، فإن البلاغة ترتبط عملياً بممارسة قدرة سحريّة، وإن كانت القدرة هذه أدنى بكثير من علم الصيَغ والتعاويذ بالتحديد[1]. ومعرفة الطاقات اللطيفة التي تحرّك الأبدان، والنواميس التي تحرّكها هذه الطاقات في تلك الأبدان.

– العلاقات بين العناصر الأربعة تتيح للطبيب وللخيميائي، كلٌّ في مجاله، إثارة وتوجيه مسارات التحوّل التي تفضي إلى شفاء الجسد العضوي، أو العنصر المعدني. وثمّة العديد من الأساليب السحرية تستند على الاستعانة بدعائم مادية مختلفة (نيرنجات). وترتبط بنموذج المعرفة هذا[2]. والذي يُضاف إليه أيضاً علم الخصائص الباطنية للخواصّ: قانون التشابهات العامّة، وما يتّصل به من ملاحظات تجريبية، ومعطيات غير مؤكّدة[3]. وكذلك فإن استدعاء الروحانيات والجن بواسطة طقوس وصيَغ

---

1 – من المفيد أن نذكّر هنا كم كان الطب متّصلاً بالممارسات السحرية في ذلك العصر (أنظر المؤلفات الطبية لمحمد بن زكريا الرازي) وفي العصور التي تلته (السيوطي وكتابه الرحمة في الطب).

2 – الرسائل ج 4 ص448.

3 – حول علم الخصائص الباطنية أنظر الرسائل ج 2 ص110.

خاصة يمثّل أيضاً واحداً من أكثر الأشكال فعاليّة للوساطة في العمليّات الباطنيّة. ولكن تأثير نفس على أخرى يمكن أيضاً أن يكون مباشراً وبدون وساطة: كمثّل حالة ترويض الحيوانات[1]، وعمل المنوّم المغناطيسي المخادع، ومفعول الإصابة بالعين[2]، أو على صعيد سامٍ ، إشعاع القوّة الروحيّة لكبار الأنبياء.

ولكن الحقل المركزي الرئيس في ترتيب العلوم السحرية، والذي يعتبر محورها الحقيقي، هو معرفة التأثيرات الفلكيّة. ويجب أن نتذكّر هــنا أن علم التنجيم عند إخــوان الصفاء، شأنه شأن هذا العلم عند كثيرين غيرهم من المؤلّفين ذات التوجّه الصوفي، متداخل تماماً مع علم مبحث الملائكة *Angélologie*. وأن الرؤيتين تتوحّدان الواحدة مع الثانية في نهاية الأمر«واعلم يا أخي أن الكواكب ملائكة الله وملوك سمواته، خلقهم لعمارة عالمه وتدبير خلائقه وسياسة بريّته، وهم خلفاء الله في أرضه، يسوسون عباده، ويحفظون شرائع أنبيائه بإنفاذ أحكامه على عباده لصلاحهم وحفظ نظامهم على أحسن الحالات»[3]. فالكواكب السماويّة تسكنها إذاً الملائكة. والترتيبات الهرميّة المعقّدة لهذه الكائنات الروحية تنتظم كلّياً حسب تتابع الكواكب. وبالعكس، فإن

---

1 - رسائل ج 4 ص 308/309.

2 - ص 308/9.

3 - ج 4 ص 285.

عِلم التنجيم لا يعرف معنى له، إلا بسبب التأثير الذي تحدثه الملائكة، بأمر من الخالق، على العوالِم الدنيا. والاستدلال على وقع المؤثّرات الفلكيّة على الأرض، هو معرفة دور ووظيفة الكائنات الملائكية الرئيسة: لا بل، وكحكم أخير، إجراء اتصال معيّن مع هذه الروحانيات. من هنا نفهم، بشكل أفضل، عمق القُربى التي تربط بين إخوان الصفاء وصابئة حرّان: فعبادة الكواكب تُعرض في الرسائل بشيء من الحياد. لا بل من القبول الذي يفسَّر بمفهومهم الخاص - ذي الصبغة الإسلامية طبعاً- لدور الكواكب[1]. فإخوان الصفاء يعرضون إذاً الطرق المختلفة لفعل الكواكب وفلك البروج. والكواكب هي بالواقع التي توزّع وتنسّق فعل العناصر الأربعة في العالم الأرضي. وكذلك العلاقات بين الكواكب، الأبراج وأعضاء جسم الإنسان[2]. والكواكب هي أيضاً ما يسبّب الإزدهار والأوبئة، السعد والنحس، وبها تفسّر القوانين العامّة للعلاقات بين مختلف الممالك (مملكة الحيوان والنبات.. الخ) ومختلف العناصر: يلعب علم التنجيم هنا دور الكاشف؛ وبشكل من الأشكال دور الألفباء الكونية التي تُستخدم كلوحة قراءة لمجموعة العلوم المذكورة، وتتيح في الوقت عينه ربط هذه العلوم مع بعضها بعضاً. ولهذا فدراسة

---

1 - فيما يخص عبدة الكواكب ، أنظر رسائل ج 4 ص . 306 – 296

2 - م.س.ص. 415.

علوم السحر يجب أن تبدأ حكماً بعلم التنجيم[1]. فإذا كان علم الأعداد هو الملك بين العلوم، فعلم التنجيم هو بمثابة وزيره، كما يذكّر أخوان الصفاء بإصرار[2]. لذا فوصف إيف ماركيه *Yves Marquet* لعلم التنجيم بأنه "طريقة وحي وإلهام" يأتي حقاً في محلّه. لأنه إذا أمكن لكل معرفة أن توجّه مبدئياً الفكر الإنساني نحو حقيقته. فإن علم التنجيم يقدّم، في الوقت عينه، قفل الحقائق المحجوبة ومفتاحها.

ومع كل ما تقدّم، فإن إخوان الصفاء يقرّون بأن عدداً وافراً ممّن يتعاطون علوم السحر والتنجيم هم مجرّد جهلة أو مشعوذين[3]. ولكنهم يحتدّون ويتحمّسون أكثر عندما يبرّرون

---

1 - "فإذا كان ذلك، فيجب على من يريد الابتداء بمثل ما ذكرناه أولاً من عمل السحر الحلال: الزجر والفال والرقى والعزائم وعمل الخواتيم، وربط الروحانيات، ونصب الطلسمات، ووضع العلامات ودفن الخزائن واستخراجها(...) فليبدأ بمعرفة مسير القمر، ومعرفة طبائع منازله ويعرفها منزلة منزلة، ويصحّح مسير الشمس والكواكب من التقويم"، الرسائل ج 4 ص427 .

2 - أنظر ج 4 ص 396 و 410 حيث رُتبت العلوم المتعدّدة وفق المعايير المختلفة للهرمية الإجتماعية.

3 - ج 4 ص 284 :"إننا رأينا اليوم أكثر الناس المغفلين إذا سمعوا بذكر السحر ، يستحيل واحد منهم أن يصدّق به، ويتكافرون بمن تجعله من جملة العلوم التي يجب أن ينظر فيها أو يتأدب بمعرفتها (...) وذلك لأنهم لما رأوا بعض المتعاملين بهذا العلم والخائفين في طلبه من غير معرفة له، أما أبله قليل العقد، أو إمرأة رعناء، أو عجوزاً خرقاء بلهاء، فرفعوا أنفسهم عن مشاركة من هذه حاله، إذا ←

حقيقة العمل السحري مروراً بطابعه الحلال. وبطريقة جدّ مألوفة في السنّة والحديث، فقد قدّموا نصوصاً، وذكروا شهوداً (السند) لدعم فرضياتهم. وفي طليعة ذلك القرآن حيث الإشارات الواضحة للسحر عديدة وبيّنة ، تاركين المجال لتفسيرات متنوّعة [1]. ويقدّم إخوان الصفاء بشكل خاص رواية طويلة مخصّصة لشرح وتوضيح الإشارة الغامضة إلى الملاكين هاروت وماروت، معلّميَ السحر للجن والإنس[2]. والحديث النبوي، كما السيرة، يعطي دعائم أخرى لمقولة الإخوان بدءًا بالطبع برواية كيف سُحر النبي، صلعم، نفسه[3]. وللتوراة أيضاً مساهمة، فقد استعان بها الإخوان للغرض عينه. وذلك بذكر أخبار منها، أحياناً تكون مراجعها صحيحة، مثل رواية يعقوب ولابان[4]، أو خبر شاول مع ساحرة عين

← سمعوا بذكر السحر والطلسمات آنفة منهم، لئلا ينسبوا إلى الجهل وإلى التصديق بالكذب والخرافات".

1 - المراجع القرآنية هي الآتية : البقرة 102 المائدة 110 ، الأنعام 7 الأعراف 109 – 116 و 120 ،
يونس 2 و76 ، الإسراء 47 و 101 ، طه 57، 63 ، 66 ، 73.

2 - الأمر يتعلّق بإشارة للآية القرآنية الأساسية التي تذكر السحر "وما كفرسليمان، ولكن الشياطين كفروا، يعلّمون الناس السحر وما أُنزل على الملكين ببابل هروت وماروت" البقرة 102 .

3 - الرسائل ج 4 ص 310 و 314 .

4 - م. ن. ص 293 –292 ، وسفر التكوين الفصل 30.

دور في سفر صموئيل الأول[1] .

وفي موضع آخر نجد تـذكّرات لروايـات مـن الأجّـادا *Aggada* اليهودية (عيسو ينتزع من النمرود قميصاً سحرياً)[2]. أو من تقاليد مسيحية منحولة، كالإشارات إلى قدرة عيسى على محادثة النباتات [3]. أو إحياء الموتى. ويوردون أخيراً شـهادة فلاسـفة عظام أو علماء مشهورين، كما أفلاطون مثلاً، ومـا رواه عـن قصة خاتم جرجيس *Gygès*[4]، أو أبو معشر البلخي[5]. وكل ذلك لإبانة فاعلية علم التنجيم.

هذه الإحالة إلى النصوص المقدّسة وكبار الفلاسفة، تبيّن لنا البعد الحقيقي الذي قصد إخوان الصفاء إعطاءه للممارسات السحرية في مجالهم الديني العرفاني.

وواقع الأمر أن إخوان الصفاء يمرّون مرور الكرام على التطبيقات العملية لقدرات الكواكب. فليس هذا ما يعنيهم. وعلى العكس من ذلك فهم يكثرون الكلام في مسألة السحر كتجلٍ للوظيفة النبويّة. فالنبوّة لا تبرّرَ فقط بضرورة إرشاد قوم ضالّين وجاهلين إلى الشرائع التي ترضي خالقهم. فالنبي، وكذلك الإمام

---

1 - الرسائل ج 4 ص 4- 293 صموئيل الفصل 28 .

2 - الرسائل ج 4 ص 292- 291 .

3 - م.ن.ص.326- 325 .

4 - م.ن.ص 288-287 .

5 - م.ن. ص 288 - 290 .

والحكيم - وإن على مستويات مختلفة - ليسوا فقط مجرّد ناقلي رسالة، وإنما نموذج كامل للتحقّق الذي إليه يجب أن يسعى المؤمنون: إنهم يجسّدون بالفعل، ما ليس المؤمنون العاديون هم عليه بعد، إلا بالقوة. من هنا فإن التركيز على دور الأنبياء والحكماء، وعلى معارفهم وقدرتهم، يعني أن يُرسم للمريد مراحل مسيرته الخاصة.

وبالمقابل، فإن إخوان الصفاء يهتمّون بالتمييز الواضح بين صورة النبي وصورة الحكيم المتحقّق. وقد أشرنا إلى ذلك سابقاً: فإذا كان النبي يمتلك معرفة كاملة للفعل السرّي للنفوس على النفوس الأخرى، وللنفوس على الأجساد، فذلك لأنه تلقّى هذه المعرفة بنعمة إلهية خالصة، عن طريق الوحي.

أما الحكيم والفيلسوف، والساحر، فكان عليهم، بالمقابل، أن يكتسبوا علمهم بمجهودهم الشخصي، إثر عناء في الدراسة النظرية والملاحظة التطبيقية، وتقشّف. وعلاوة على ذلك، فثمّة فَرْقٌ آخر يفصل بين هذين الخطّين الروحيين: فعلم النبي في مجال السحر يصدر مباشرة عن العقل الكلّي، أي الأقنوم الأول والأسمى المنبثق عن الخالق[1]. العلم هذا يتأتّى إذاً عن المعرفة الحَدْسية المباشرة والكاملة للنماذج الأكثر سمواً في الموجودات (حقائق الأشياء). أما علم البشر الآخرين، فهو يستقي معطياته من

---

1 - م. س. ص 407.

النفس الكلية (الصادرة بدورها عن العقل الكلّي) والتي تنشر معرفتها وقدرتها في الأنفس الفردية المهيّأة سلفاً لذلك. فالتعلّم، والتكسّب يمكّنان من تفعيل العلم الكامن بالقوّة في كلّ نفس فردية.

ومن هذا المنظور، كذلك نرى أن الآيات التي صنعها موسى والمسيح مثلاً، ليست معجزات، بمعنى تدخّلات معينة لمبادرات إلهية تقطع المجرى الطبيعي للأشياء. فالأنبياء لم يفعلوا شيئاً سوى استخدام المعرفة التي أعطيت لهم. علماً بأنها هي نفسها متعلّقة بالنظام الطبيعي. وعلى الرغم من أن هذه المعرفة صادرة عن النعمة الإلهية؛ فإن ذلك لا ينقص بأي قدر من مكانة الأنبياء الدينية.

ومن جهة أخرى نلاحظ في جميع الأحوال أن قدرة الأنبياء الباطنية، والسحرية خاصة، لا تقتصر على اجتراح المعجزات. والرسائل تعطي هنا كمثل عمل النبي محمد، صلعم، والذي لم يجترح معجزات مذهلة. ولكن قدرته على الإقناع، وتحكّمه بالأحداث، ومقدرته على توقّع الأحداث الآتية. كل هذه الأمور تأتّت، في الواقع، عن معرفته التامة لكل ما كان وما سيكون. والكفّار الذين عدّوا الأنبياء سحرة كانوا إذاً مخدوعين على وجهَين بالأحداث التي كانوا عليها شهوداً[1]. ومن هنا أهمية امتلاك فكرة دقيقة عن الدور الاجتماعي والديني والفلسفي الذي

---

1 - الرسائل ج 4 - ص 313 .

يمكن أن تلعبه، في الوقت عينه، المعرفة السحرية في المجتمع الإسلامي.

دور السحر واستعمالاته

تعيد الاعتبارات السابقة الذكر رسم الإزدواجيّة الأساسيّة لوظيفة النشاطات الباطنيّة، وفقاً لفكر إخوان الصفاء. فهذه الممارسات، وهذه العلوم تتعلّق من ناحية بحلقة نشاطات أرضية عادية، تبتغي الشفاء، التوقّع والربح. وتشكّل من هذا المنظور فنوناً أو صنائع لا تتميّز بعمق عن العديد من العلوم الإنسانية الأخرى (الطب، الصيدلة): ونفترض أن الصفة الأخلاقية لأعمال السحر والتنجيم أو الخيمياء هذه، يمكن أن تكون، وعلى غرار أي نشاط إنساني آخر، موجّهة إلى الخير والنظام، أو نحو الفساد، تبعاً لغاية فاعلها. ولكن، من ناحية أخرى، فإن العلوم الباطنية تُبرز وجهاً آخر هو وجه العلوم النبويّة أو الفلسفيّة، حيث الصلة مع الفلسفة الإشراقية ومع المقاصد الصوفيّة تهيمن على منظوراته. وثمّة موقف أساسي يوحي من جهة أخرى، وفي الوقت عينه، هذين الوجهين: وهو الضرورة الملحّة والملزمة لمعرفة عناصر الكون المختلفة وفهمها، في كل ظواهرها الجليّة والخفيّة. وهذه القابلية للمعرفة، هي بالمعنى الحرفي لا المجازي،

كون العِلم، وفق إخوان الصفاء، هو غذاء ضروريٍ للنفس تماماً كما الطعام للجسد[1]. هذه واحدة من الصفات التي تميّز موقف الإخوان عن مواقف فكرية أخرى. فهذه الأخيرة تكتفي بالحدود المقبولة للمعرفة، لا بل تدعو إلى وقف البحث أمام بعض مجالات الحقيقة، حيث الجهل هو المفضّل.

ثمّة سؤال يُطرح هنا :

ما هي الحقول التي تبدو فيها فائدة الممارسات السحرية بوجهها المزدوج - المذكور آنفاً - أكثر جلاءً؟ يورد إخوان الصفاء أولاً العلوم الطبيعية، مثل الطب الذي يرتكز على استخدام القوى الباطنية في الجسم الإنساني، والصيدلة وهي علم الخواص المخفيّة للمواد النباتيّة والحيوانيّة. كما يذكرون كذلك ترويض الحيوانات الذي يعطي مثلاً معبّراً عن السيطرة التي يمكن لبعض النفوس أن تمارسها على نفوس أخرى أدنى منها. كما أفسحوا للخيمياء مجالاً معتبراً[2]: فهذا العلم يطرح في الواقع

1 - هكذا وبشأن التطورات الفلكية يوضحون "ج 4 ص 387" لأننا نحبّ لإخواننا أن يقفوا على جميع العلوم ويتعلّموها ولا يجهلوها. إذ كان مذهبهم (أي مذهب إخوان الصفاء) هو النظر في جميع العلوم واستقراؤها كلّها والإحاطة بمعرفة ظواهرها وبواطنها" وفي موضع آخر أي ص 393 يتمنون أن يحصّل كل الأخوة المعرفة بكل العلوم:"لتكونوا أغنياء بما في أنفسكم من المعارف والعلوم عن الحاجة إلى من لا يعرف قدركم".

2 - الرسائل ج 4 ص 413، 425، 446.

المسألة الفلسفية العلمية للتحول، أي قلب الأعيان. إذ أن أنظمة الفكر ذات النمط الأفلاطوني، لديها، في الواقع، نزعة طبيعية كي ترتكز على ميتافيزياء للجواهر. وهذه الميتافيزياء تجعل الأفراد ينبثقون من كل نوع من البذار الانطولوجي غير الخاضع للتحول. من هنا الصعوبة الإبستمولوجية في التسليم مثلاً بأن معدناً معيّناً يستطيع أن يتحول إلى جسم آخر يتعلّق بجوهر مختلف.

أما إخوان الصفاء فيسلّمون،من ناحيتهم، بإمكانية التحوّلات. وعلى غرار مجموعة الآثار المنسوبة لجابر بن حيّان، فإنهم يقرأون، في التحوّلات هذه، لعبة العناصر الأربعة التي تشكل جزئيات المادة المنفعلة. وذلك وفقاً لترتيب تحدّده المؤثرات الفلكية. وفضلاً عن ذلك، فهم يشيرون إلى أن فائدة الخيمياء تكمن في إبعاد الفقر وجلب الاكتفاء (المادي؟). ولكن غموض مفهوم الاكتفاء هذا يستحقّ التوقّف عنده . إذ أن الخيمياء تفتح مبدئياً أبعاداً شاسعة في مجال التحكّم بالحياة الدنيوية والآخرة[1]. ولكن وفي كل الأحوال، فقد رأينا أن التفكّر، أو بتعبير أدقّ الفهم العميق للمبادئ النظريّة التي تسيّر الكون هو الهدف والفائدة

---

1 - إنها تمكن بالفعل من إدخال الروحانيات في الجسمانيات وتوحيد الأبدان الكثيفة (أجسام وفقاً لتعبير الإخوان) بالأبدان الحية (الأجساد). وهكذا تبقى الروحانيات في الأجسام بعد الموت. (الرسائل ج 4 ص 425).

الأساسيين لهذه العلوم وفقاً لإخوان الصفاء. وأنّ تحليلاتهم المتعلّقة بالخيمياء لا تفلت من هذا التوجّه الأساسي. والملاحظة عينها تنسحب على عدد من العلوم الأخرى المذكورة، بدءاً بمختلف تقنيات العرافة والتي أهمّها هنا وإلى حدّ بعيد علم التنجيم (أو علم الأبراج). ومن المفيد حقاً معرفة المواقع الفلكية لكل آن. وذلك بغية اختيار التقاطع الأنسب لإنجاز عمل ما كالسفر، أو الزواج، أو حملة عسكرية، أو أي شيء آخر. ولكن المعرفة الباطنية للإيقاعات الفلكية تجعل أيضاً نفس الفيلسوف تُرجع صدى العوالم السماوية: وبهذا المعنى تساهم في طريق للإشراق، شديدة الاختلاف عن المعنى المتعارف عليه والمقبول لمصطلح علم التنجيم .

ومع ذلك، يجب أن لا نفترض أن المواقف الروحانية البحتة التي اتخذها إخوان الصفاء، قد قادتهم إلى ازدراء شروط الحياة الماديّة بشكل عام، وشروط الحياة الاجتماعية بشكل خاص. فالاعتبارات السياسية هي بالواقع متعدّدة على مدى الرسائل: وقد تحدّث عدد من المؤلّفين عن الصلة التي تربط بين مشروع إخوان الصفاء الاجتماعي، والمطامح الشيعية الإسماعيلية[1].

1 - لقد أهرق كثير من الحبر في هذا الموضوع، منذ الطروحات الأولى لـ : كزانوفا عام 1915، والدعم الذي لاقته عند عدد من العلماء أمثال جولدزيهر، إيفانوفا وماسينيون. ومع ذلك يبدو لنا أن هدف إخوان الصفاء مَعادي (إسكاتولوجي) أكثر مما هو سياسي مباشرة. ويتجاوز ←

ولكن، أن نرى في الرسائل وسيلة تخدم خليفة القاهرة، هو بالتحديد تضييق وتحديد لآفاقها. فقد فصّل الإخوان، في الواقع، فلسفة شاملة لا يشكّل الشأن السياسي فيها بالضرورة الأساس الأوّل. وفلسفتهم هذه مشتقّة عن تأمّل حول الصورة المثالية للمجتمع البشري، والإنسان المفترض به، في الوقت عينه، أن يرشد الآخرين ويكون لهم قدوة: أي الملك-الساحر[1]. هذه الشخصية والتي شكّل سليمان وموسى، وبطريقة أخرى محمد، صلعم، الأمثلة الأكثر بروزاً عنها في التاريخ الماضي[2]. وهي تتمثّل في التاريخ المعاصر للإخوان وفي المستقبل بالأئمّة[3]. هذه الشخصية هي الوجه النبوي. مَن يجمع في ذاته كامل المعرفة والقدرة الإلهيّة والإنسانيّة في الوقت عينه. ومَن يَظهر بانجسام ذاته العميقة في العالم الروحي وعلى المستوى المحسوس. وكل نبي يستطيع نظرياً أن يمارس دور الملك / الساحر: ولكن ليست كل الظروف التاريخية مؤاتية لظهور حالٍ من الحكمة. فالمسيح مثلاً لم يُمارس وظائف رفيعة؛ وكذلك فقد أزيح الأئمة الشرعيون عن السلطة السياسية على أيدي الأمويين. ولقد كان باستطاعة الأنبياء والأئمّة، بالطبع، الاستيلاء على

← بالتالي الواقع التاريخي (غير المؤكّد) لإنتمائهم للدعوة الإسماعيلية.

1 - الرسائل ج 4 ص 381 - 374 .

2 - م.س.ص، 375 .

3 - م.س، ص 376.

السلطة بدون صعوبة مستخدمين قواهم الباطنيّة. إلا أنهم امتنعوا عن ذلك احتراماً للجماعة البشرية، وبغية اقتياد الناس إلى الإيمان الكامل، باختيار حر، وبعد تفكّر شخصي. وقد حصل هذا الامتناع. بشكل خاص في دورات احتجاب الأئمّة[1]. وقبل أن يعود الأئمّة من أهل بيت الرسول، صلعم، لممارسة السلطة التي تعود إليهم، يجب انتظار التقاطع الكوني الأكثر تلاؤماً. هنا يبرز مجدّداً دور علم التنجيم، فهو ليس مجرّد معرفة مساعدة للسلطة، نلجأ إليها لمعرفة برج الخليفة الجديد الفلكي وخصائصه. أو تحديد تاريخ لحملة عسكرية. بل إن دوره يكتسب بعداً مَعَادياً (إسكاتولوجياً) من الطراز الأول. إذ يتعلّق الأمر بتحديد الزمن الذي تغدو فيه البشريّة جديرة بأن تكون موحّدة على أيدي إمام الزمان في شعب واحد وجماعة واحدة. ضمن هذا المنظور يجب أن يُقرأ الفعل المتناوِل تفوّق العلوم السحرية بين كل الفنون الأخرى. وإذا أمكن للسحر إذاً، أن يقدّم فوائد سامية عمليّة وروحيّة، في الوقت عينه. فمِن الطبيعي أن تنسب إليه أيضاً

---

1 - فيما يخصّ الأنبياء يصرّح إخوان الصفاء : «فلم يستعمل الأنبياء هذا العلم لأحوال: أحدها أنه ضرب من الحيلة، وثانيها أنهم لو فعلوا ذلك لكان الغرض إجابة الفاسق إلى الخديعة لا إلى العلم الذي به نجاة أنفسهم. وكان يفوتهم الفرض الذي جاؤوا فيه الذي هو نجاة النفس» رسائل ج 4 ص 461 ويضيفون أن الأنبياء ليسوا حقاً بحاجة لأساليب كهذه لنشر رسالتهم بين الناس.

أضرار وجوانب مظلمة. وهذا ينجم عن التأكيد المذكور سابقاً. ووفقاً له، فإن السحر أو العلوم الباطنية المختلفة، يمكن أن تُكتسب مثلها كمثل بقية العلوم أو الفنون. وبالتالي أن يُتلاعب بها كغيرها من أجل غايات متعدّدة[1]. فما من شيء بالواقع يمنع طبيباً دجّالاً من أن يوقع الناس في المرض. لا بل حتى يهلكهم بنوايا يمكن أن تصل إلى أشد ما يكون من السوء. ويمكن أن نتصوّر، بدون عناء، استعمالاً دنيوياً أنانياً، أو حتى مضرّاً، لغالبية العلوم المتناولة هنا.

غير أن الإخوان لا يسترسلون أبداً في هذا الموضوع، مقتصرين على تناول الخطر الجسيم الذي يمكن أن تمثّله العلاقة مع الشياطين، لِمَن لم يكُن نبياً كسُليمان. أو لِمَن لا يملك نفساً مطهّرة من الأهواء الدنيويّة، كالفلاسفة الحقيقيين. وبشكل أعمّ، فإنهم يلفتون الانتباه، بوضوح، إلى المخاطر التي تنزلق فيها النفوس الضعيفة، جرّاء ممارسة النيرنجات، والخيمياء،

---

1 - (...) ، وهو ضرب من السحر الحلال، لأنه قلب العادة من حال الفساد إلى الصلاح ومن النقصان إلى التمام. والسحر الحرام منه ما كان الضد من ذلك كإدخال الفساد على الأجسام [...] فكل من فعل ذلك وأقدم عليه بالعمد والقصد إلى فساد الصورة الإنسانية بسبب دنيا ينالها أو شيء من قنيتها فهو ساحر مفسد في الأرض ممن حلّ قتله ونفيه من الأرض ... وممن استحق قطع أعضائه وفساد الصورة" (الرسائل ج4 ص 327/8).

واستدعاء الأرواح[1].

ولكن هل نجد على مستوى عميق سحراً كلّي الأذى، علماً ظلامياً، في خدمة نخبة من الكفرة، مضادة في جوهرها للرسالات النبويّة؟ على الرغم من الاستشهاد الذي سبق، فإن إخوان الصفاء لا يذهبون إلى حدّ إطلاق تأكيدات كهذه علناً. ومع ذلك، فهم يشدّدون أن بين الكائنات اللطيفة (الجن والشياطين)، ثمّة مَن يقفون علانيّة في حزب إبليس[2]. ويجتهدون بالتالي لقيادة الناس إلى المعصية والبعد عن الله. وبديهي أن العلاقة مع كائنات كهذه، لا يمكن إلا أن تكون مؤذية للأشخاص الذين يتعاطونها.

هذا على الأقل ما يمكن أن نستخلصه من الأحكام المبعثرة في الرسائل. وثمّة مقطع هو غاية في الأهمّية، وفي الوقت عينه أكثر دقّة وأكثر غموضاً، يختصّ بهذا الموضوع: إنه يتعلّق بالعبادة التي يتوجّه الصابئة بها إلى ملائكة الكواكب، وكذلك لبعض الشياطين، بغية إبطالٍ مسبق للأذى الذي قد يلحقونه بالناس[3]. ومع ذلك، وعلى الرغم من التوافق بين عقيدتَي إخوان الصفاء وصابئة حرّان، فليس من المؤكّد أبداً أن الإخوان قد

---

1 - م.س. ص444.

2 - م. س. ص 425.

3 - م. س. ص 296 و 304.

أخذوا عناصر من هذه العبادات عن الصابئة. وثمّة مقطع ثان[1] لا يقل غنى بالتضمينات، يختصّ بالكيان اللطيف الملتصق فردياً بكل كائن بشري. فالمؤمن يعيش فعلاً بصحبة ملاك يوجّهه ويحميه في دربه نحو الحقيقة. وكذلك فللمنافقين والكفرة شيطان ثائر، محازب لإبليس يحضر عليهم ويُوَسْوِس في صدورهم أفكاراً شهوانيّة. ولا يوضّح الإخوان ما إذا كان الحضور المزدوج الأذى هذا نتيجة أم سبباً للكفر. ولا هم يضخّمون كذلك الانعكاسات اللاّهوتية، بل وحتى السياسية، لهكذا انقسام للجنس البشري إلى مجموعتَين مختلفتَين تماماً، واحدة صاعدة نحو العالم الملائكي، وأخرى ساقطة نحو الأعماق الشيطانية. وفي أية حال، فمِن الخطورة بمكان أن نقرأ في ذلك عودة إلى الثنويّة القديمة: فنظام إخوان الصفاء متجذّر في الأفلاطونية المحدثة، وفي الإسلام القرآني، لدرجة لا تسمح بانحرافات كهذه. والتي استطاعت فضلاً عن ذلك أن تظهر في بعض أوساط الغلاة.

وواقع الأمر، أن مقاطع أخرى من الرسائل، تأتي لتؤكّد أن ليس من سحر مضاد، يمكن أن يتناظر مع فعل الأنبياء. فسحر

1 - "وإعلم يا أخي أن الجن والشياطين والمردة موجودون في الأمكنة اللائقة بهم التي ينبغي لهم أن يكونوا فيها، وكذلك الملائكة، ولكل منهم مقام معلوم، وأن من بعض أمكنة الجن والشياطين صدور المنافقين من الإنس. وأنها جائلة فيهم للوسوسة والغواية، ولهم قرناء من الجن يوحي بعضهم إلى بعض" ،ج 42 ص 425.

أضداد الأنبياء، كما يظهر في القرآن، أو في قصص التاريخ المقدّس، ليس في عرفهم سوى محض خداع وتضليل. فهؤلاء الأضداد يتوصلّون إلى إحداث أوهام عند السذّج، وإشاعة الكذب بخدع متعدّدة، وحتى إحداث هلْوَسات في الأذهان بواسطة تقنيات التنويم المغناطيسي[1]. ولكن، إن استطاع إنسان سيء النية أن يهَيْمِن، إلى حدّ ما، على قوى سحرية. فهو لن يستطيع، بأية حال، حيازة علم الأنبياء والفلاسفة ومقدرتهم. فالوصول إلى مستوى هؤلاء يفترض صفاءً عقلياً، وتطابقاً مع نمط الكائن الإلهي. وهذه أمور لا يستطيع أبداً أي كافر ولا أي منافق أن يدّعيها. وفي المجال هذا كما في كثير من المجالات الأخرى، لا تتواجه الحقيقةَ الإلهيّةَ مع قدرة مضادّة شريرة، وإنما تتواجه فقط مع البهتان، والغرور والعتمة: الحق بوجه الباطل (الوهم الكاذب). أما خطورة السحر المستخدَم لأغراض الكفر فلا تنتج عن قدرته الحقيقيّة. وإنّما ببساطة عن الهدف الذي يوجّه هذه الأعمال. وعندما يؤكّد الإخوان، في ميدان تاريخي بحت، أن من يريد أن يحكم كخليفة دون عضدٍ من الله هو بالأحرى خليفة لإبليس[2]، فهم لا يريدون من ذلك أن ينعتوا الأمويين والعباسيين بالشياطين، وتلقيبهم عملاء للشيطان. وإنما، ببساطة، إظهار كم هم غارقون في الإثم والباطل بكل أشكالهما.

---

1 – ج 4 ص 315 – 314.

2 – م. س . ص374.

خاتمة

إننا نرى إذاً، كم من الأوضاع المختلفة تستطيع العلوم السحريّة أن تمتلك، تبعاً لطروحات إخوان الصفاء المتعدّدة. فأن يخصّصوا لها رسالتهم الأخيرة، متوّجين بها مجموعة مؤلّفاتهم، فذلك يبيّن كم كانوا يرون فيها معرفة إلهية، أو، في كل الأحوال، معرفة تقرّب نفس الراغبين من العوالم الإلهيّة. وفي النهاية فكل ما على الأرض منبثق عن السحر الإلهي. وكل عمل يصنعه الناس على الأرض يتعلّق، كذلك، بطريقة ما بالسحر[1]. وعلى عكس ما يمكن لقراءة سطحية للرسائل أن تجعلنا نعتقد، فالعلوم الطبيعية لا تبتلع هنا السحر أو تشرحه: وإنما السحر الكوني هو حركة ومعنى كل شيء. في حين أن الرفض العفوي أو الجلّي لقبول روعة الكائن هذه، هو ما يؤكّد الكفر والانحطاط.

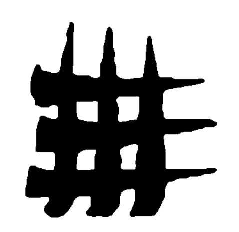
---

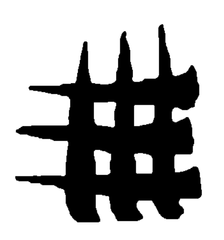
1 - ج 4 ص 340 و 409.

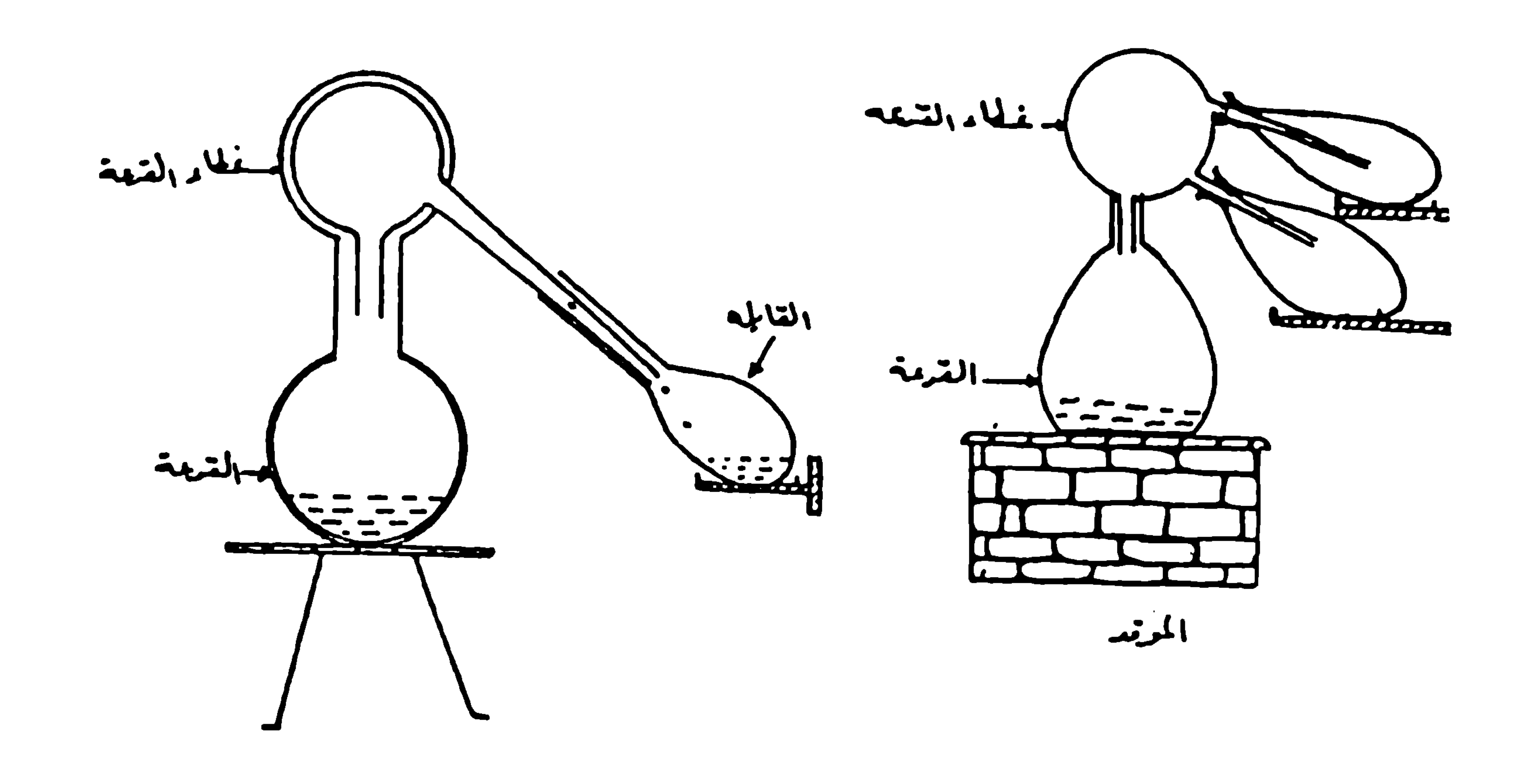
الباب الثاني

الفصل الثاني

" السيمياء أو سحر الحروف عند البوني "







غطاء القرعة
القابلة
القرعة
غطاء القرعة
القرعة
الموقد

نحاول في دراستنا هذه، تسليط الأضواء على واحد من أبرز المؤلّفات العربية في السيمياء أو سحر الحروف، ألا وهو شمس المعارف ولطائف العوارف. كما نبتغي تقديم تحليل لعدد من جوانب هذا الكتاب.

والمشكلة الأولى التي تطالعنا في هذا الموضوع هي تعيين زمن كتابة هذا المؤلَّف، وتحديد موقعه بالتالي في تاريخ الفكر الإسلامي.

ينسب هذا النص إلى أحمد بن علي البوني، ويعتقد أنه من بون "عنّابة". أما تاريخ وفاته فهو عام 622 هـ /1225م، وذلك وفقاً لحاجي خليفة في كتابه "كشف الظنون" الموضوع في القرن السابع عشر. وقد أخذت بهذا التاريخ جميع طبعات "شمس المعارف" المعاصرة وسط غياب أي معلومة تاريخية أخرى.[1]

---

1 - لمزيد من المعلومات حول سيرة هذا الكاتب، أنظر:
دائرة المعارف الإسلامية الطبعة الفرنسية الثانية، مقال البوني. ولما تبقى من مؤلفاته انظر: بروكلمان، تاريخ الأدب العربي.

- T. Fahd, la divination arabe, Paris, Sindbad 1987 P.231 et 237.
- A. Abel ("La place des sciences occultes dans la

من ناحيتنا، لا نستطيع أن نسلّم دون تحفّظ بهذا التاريخ، وذلك لأسباب عديدة، لعلّ أبرزها، أن معطيات عدّة في شمس المعارف تشير إلى أن زمن تأليفه يعود إلى حقبة متأخّرة عن زمن الوفاة هذا. ففي الفصل المخصّص لكتاب الجفر المنسوب للإمام جعفر الصادق [1] مثلاً، يذكر الكتاب إسماً خفياً مقدّساً، إذا أُخضع إلى حسابات الجمل أعطى تواريخ لأبرز الأحداث السياسية والثورات في الدول الإسلامية. والكاتب، بعد أن يعدّد بعض الأحداث المميّزة في العصر العباسي/الفاطمي يضيف: (إذا ضربت أصول المبادئ مع حروف الرمز كان الحاصل ستماية وسبعة وعشرين، وكان ذلك في عام كسر السلطان جلال الدين خوارزم شاه، وزوال ملكه، وإعلاء التتار على تلك البلاد، وقيام الإفرنج في بلاد الغرب)[2]. ويقول البوني

---

décadence", dans classicisme et declin culturel dans l'histoire de l'Islam, Paris, éd. Besson et Chantemerle, 1957,p.301-302

وحتى يومنا هذا, ليس من طبعة محققة وجدية لشمس المعارف على الرغم من أنها نشرت مرات عديدة. وقد اعتمدنا في هذه الدراسة طبعة مصطفى محمد القاهرة،ب.ت.وعلى الرغم من رداءة طباعتها وكثرة أخطائها، إلا أنها تنقل النص الكامل للفصول الأربعين الوارد ذكرها في المقدمة.

1 - شمس المعارف ص. 314، ولفهم أعمق للجفر أنظر:
ت. فهد, مرجع سابق ص. 221، وأيضاً مقالته.
"Djafr" dans l'encyclopédie de l'Islam. 2e ed.

2 - ألحق المغول هزيمة نهائية بالأمير جلال الدين خوارزم شاه, وذلك في شوال 628هـ/1231 م. وفي الفترة عينها قاد الأراغونيون والقشتاليون

في موضع آخر[1] «الشيخ والإمام, النابغة، العالم فخر الدين الخوارزمي، سيتولّى على مكة في العام 670 الخ...»، ثم يورد خبراً عن أبي الحسن الشاذلي المتوفي 656 ه 1258 م[2]، ويذكر أبياتاً من كتاب لابن سبعين المتوفي 669ه /1271م[3]. أما في الفصل الأخير من الكتاب، فيورد البوني الإسناد، أي سلسلة تلقين العلوم الباطنية والتي من خلالها يُرجع تعليمه إلى النبي محمد (ص). وفي هذه الأسناد تطالعنا خمسة أسماء تفصل بين كاتبنا وابن عربي المتوفي سنة 1240/638م. وهي أسماء ناقلي علم الأوفاق، أي علم المربّعات السحريّة[4]. ونحن، وإن اعتبرنا أن ليس من الضروري حساب فارق جيل بين كل اسم علم في السند واسم آخر يليه، فمن غير المعقول أن نقرّ ونسلّم بأن مؤلّف شمس المعارف يبقى معاصراً للشيخ الأكبر وأكبر منه سنّاً، مع وجود خمسة أعلام تفصل بينهما في السند. وهذه القرائن توحي إذن أن هذا الكتاب قد وُضع في زمن متأخر عن تاريخ وفاة البوني المذكور في كشف الظنون؛ ومن ناحية أخرى فإن

← والبرتغاليون حملة ضخمة ضد سلطة الموحدين في شبه الجزيرة الإيبرية (الأندلس).

1 - ش،م.ص 60.

2 - ش،م.ص 70.

3 - ش،م.ص 144.

4 - ش، م.ص 481.

استشهادات ابن خلدون[1] بكتاب البوني، وتعليقاته عليه، تمنحنا حداً أقصى نهائياً وأكيداً لتأريخ زمن هذا الكتاب.

وخلاصة القول، إنه من أجل تصحيح زمن تأليف كتاب، بهذه الأهمية، في تاريخ العلوم الباطنية في الإسلام، لا مفرّ لنا من إعطاء فترة زمنية تتأرجح عبر أكثر من قرن من الزمن.

كما ثمّة أسئلة أخرى لا بد لنا من التصدّي للإجابة عليها، ولعل أبرزها ما يتعلق **بمصادر "شمس المعارف"** ونسارع هنا إلى القول إن الكتاب لا يدّعي ابتكاراً في الموضوع والمضمون، بل يكتفي بوضع تعاليم القدماء في متناول جمهور عريض، كهدف أساسي له. وواقع الأمر في شأن مصادر شمس المعارف أن قسماً هاماً منها آتٍ من المشرق ومن إيران بشكل أكثر تحديداً. وهذا الأصل الإيرانى للمصادر يبدو واضحاً مثلاً في توزيع المناطق الجغرافية في العالم تبعاً للتأثيرات الفلكية: "إعلم أن للحمل بابل وفارس وأذربيجان" وللثور همدان والأكراد، والجوزاء لها جرجان وكيلان وسوغان، والسرطان له أرض الصين وشرق خراسان، والأسد له الأتراك والتتر وما والاها. والميزان له أرض الروم إلى أميركا[2] وقبطة مصر والحبشة.

---

1 - خصوصاً في نهاية المقدمة، في الفصل المخصص لسحر الحروف (السيمياء)، أنظر أيضاً، شفاء السائل، تحقيق خليفة، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1959، ص 54.

2 - ش،م. ص. 26،27. وهذا التحريف يؤكد ضرورة طبعة محققة وجدية

والعقرب له الحجاز واليمن وما يليها. والقوس له بغداد إلى أصفهان. والجدي له كرمان وعمان والبحرين والهند. والدالي له الكوفة إلى أرض الحجاز والحوت له طبرستان والبحرين والموصل واسكندرونة". وثمّة مؤشّر هام آخر، يدلّ على الأصول المشرقية، والإيرانية خاصة، لمصادر البوني، ألا وهو الأسماء الواردة في الأسناد في الفصل الأخير من الكتاب، وقد سبق الحديث عنها. وما نلاحظه هنا، هو أن معظم الأسماء الواردة في الأسناد مشرقية، بل إيرانية، على وجه الخصوص.

وحول مسألة مصادر كتاب البوني، ثمة سؤال آخر يُطرح وهو: هل اكتفى البوني بالأخذ عن مؤلّفات سبقته؟ أم أنه قام **برحلات إلى المشرق** كالكثيرين من معاصريه وسابقيه، كرحلات الحج مثلاً؟ تصعب هنا الإجابة أيضاً على هذا السؤال، فليس في شمس المعارف إشارة لذلك، كما تغيب الإشارات والأدلّة على هذا الأمر عن المصادر الأخرى، ككتب الطبقات وفهرسة المؤلّفات.

أما فيما يتعلق **بظروف تأليف الكتاب**، فإن البوني يكتفي ببعض العبارات الملتبسة، فيقول مثلاً في المقدمة[1]:"وقد رغب إليّ من تعلق بي ودّه، في توضيح ما ألفّوه وذخيرة ما كنزوه.

لشمس المعارف.

1 - ش، م.ص 3.

فأجبته مع الإقرار بالعجز عن فهم مدارك السلف الماضين والأئمّة المحقّقين الهادين. ورجوت من الله بذل الاعتراف والاقتراف، أن يمدّني من أرواح أرواحهم بلطائف الإسعاف، فيكون النطق موافقاً للتحقيق مفصلاً بلسان التصديق". ثم يعود ويؤكّد رغبته في البقاء على صراط السنّة المستقيم قائلاً[1]:"وقد انقسمت مطالب الراغبين إلى قسمين: دنيوي وأخروي، وينقسم كل واحد منهما إلى أقسام بحسب المقاصد. وقد تكلم الناس في معارضة الأوقات، والوقوف على الكواكب والرياضيات وأفعال الطلسمات قبل وضع هذا الكتاب والحديث عليه، وهذا العلم متسع، رغب فيه خلق وثابروا عليه، لاسيما مَنْ وجد لذلك أثراً عظيماً. فأردت معارضة ذلك بوصفٍ يجري مجرى الخاصّة فيما نحاه أهل هذا العلم، وتكلّمت فيه الحكماء الأوائل، ووافق على ذلك القول كثير من الناس. فتلك إن كثرت في الدنيا، أضرّت في الآخرة. وهذا أذكره لك لتنتفع به في الدنيا والآخرة".

واذا كانت هذه الإثباتات مهمّة وقيّمة من ناحية لما تؤكّده من إرادة البوني في الانخراط في صوفيّة أهل السنّة في الإسلام، فهي لا تعطي من ناحية أخرى سوى تفاصيل قليلة حول عصر تأليف شمس المعارف وظروف هذا التأليف. وواقع الأمر، أن هذا الكتاب غير متجانس أبداً في التأليف، ففصوله الأربعون

1 - ش، م.ص 5.

يمكن أن تشكّل مقالات مستقلة. ومن غير المستبعد أن يكون هذا الكتاب تجميعاً لكتيبات يعالج كل منها نقاطاً معيّنة في علم الحروف، وبدون هذه الفرضية يصعب علينا أن نشرح لما ظهر هذا الكتاب عينه في ثلاث نسخ مختلفة[1]، وكيف أن بعض المقاطع التي تتشابه حرفياً، نجدها متباعدة مسافة فصول عديدة،[2] مما يجعلنا نفترض أنه قد أضيف إلى النواة الموجزة التي كتبها البوني، فصول جديدة وحواشٍ وشروحات، وذلك إبّان القرن السابع الهجري. وبذلك لا يعود اعتماد سنة 622 هـ كتاريخ وفاة للبوني متناقضاً مع المعلومات التاريخية الواردة سابقاً[3]. والخلاصة إن هذا النوع من التأليف، كثيراً ما نجده في

---

1 - لشمس المعارف تحقيقات أولية ثلاثة: مختصر، وسط، وكبير. بهـذا الصدد انظر:

H.A Winkler, Siegel und Charaktere in der muhammedanischen Zauberei, Munich, Moonchild-Edition 16, 1980, P 67.

والنسخة الكبرى هي الوحيدة التي نشرت.

2 - كتأملات مثلاً حول الحرف سين. ص 62، نجدها معادة حرفيـاً. ص 96.

3 - هذا ما يدعم فرضية J Ruska في مؤلفه:

" Die Alchemie ar-Razi's dans Der Islam, XXII, 1935, pp. 307-310"

وتعتبر الفرضية أن المقاطع المخصّصة للخيمياء في شمس المعارف هـي تحريفات تعود لمؤلف متأخر، مستعيدة معلومات من نصوص لمحمد بـن زكريا الرازي.

المؤلّفات الباطنية حيث أن نسبة المؤلَّف إلى كاتب ما تخضع لقواعد مغايرة للقواعد التاريخية الصارمة.

ننتقل هنا إلى الحديث عن **مضمون شمس المعارف**. وأول ما نشير إليه في هذا الإطار، أن هذا الكتاب مخصّص، في الأساس، لما يُعرف بخواص الحروف. أي القدرة السحرية للحروف، وهو يتضمّن كذلك العديد من الاستطرادات التي تتطرّق إلى علم الأبراج والخيمياء أو التنجيم. غير أن معظم فصول الكتاب تعود، بلا كلل، إلى فكرة محوريّة، ألا وهي كيف يمكننا استخدام القدرة فوق الطبيعية للحروف والأسماء، من أجل تحويل مجرى الأحداث؟ وقد سبق وأشرنا في دراسة لنا[1]، إلى أن التأمّلات في علم الحروف تندرج في رؤية جامعة ومتماسكة للعالم وللإسلام، يمكن إيجازها في نقاط ثلاث:

1- كل ما في الكون هو عدد، من النبضات الأولى لفعل الخلق إلى تفاصيل الظواهر على الأرض. إلا أن طبيعة الأعداد تكتمل بالحروف (وحروف الكلمة الإلهية خاصة). وهذه الحروف، علاوة على احتفاظها بقيمة عددية، فهي تخلق معاني تبعاً لإنشائها للبنية التحتية للعالم.

---

1 - La science des lettres en terre d'Islam". dans le volume La Contemplation comme "action nécessaire, Paris, Berg International 1985.

2- ومن ذلك الحين، فبنية العالم ليست فقط مماثلة للغة، بل هي لغة بكلّيتها. وعندها فإن السيمياء أو الخيمياء هما بمثابة الصرف والنحو لظواهر العالم.

3- أما اللغة البشريّة المفكَّرة والملفوظة والمكتوبة، وهي مكثّف واقعي لهذه اللغة الكونية، فهي ليست فقط مشابهة لها، بل تساهم أيضاً في إنجازها. فعندما يتفوّه الإنسان بخطاب سيميائي، فإن كلامه يمنحه قدرة على "الكلام الكوني" الذي تنشئه الظواهر.

وانطلاقاً من هذه المسلّمات الأساسيّة، سنحاول الآن أن نبيّن كيف "تعمل" هذه المسلّمات في نصوص البوني. هذه النصوص الموجّهة، في الغالب، إلى الجانب التطبيقي للسيمياء، أكثر مما هي موجّهة إلى تأمّلات في الفكر الفلسفي الإشراقي.

وواقع الأمر، أن نصوص البوني تبدو مربكة وغير بسيطة عند القراءة الأولى لها. فهو منذ فصول الكتاب الأولى، يعلن عن وجود علاقات بين الحروف والأعداد، وبين الحروف والنجوم، ومراتب الوجود، والعناصر الطبيعية الخ... ولكن هذه العلاقات. لا تتقاطع دائماً، ويستحيل بالتالي رسم جداول كاملة ومتناسقة لمختلف هذه العلاقات، وعند محاولة التقريب بينها وتحديد ما يتشابه منها، يغلب علينا الانطباع بأنها اعتباطية كيفية.

ومع ذلك فإن التماسك الفكري لا يغيب عند البوني. وهـــو

ليس تماسكاً ذا طابع فلسفي، وإنّما رؤية كليّة تضع الإنسان وعمله في موقعهما في الكون[1]. وإذا تخلّينا عن الرغبة في تطبيق أطُر منطقيّة مقرّرة سلفاً على هذه النصوص، وأصغينا إلى الشروحات التي تقترحها، فإننا نستطيع، على ما نعتقد، التوصّل إلى نتائج قيّمة.

ويجد القارئ للوهلة الأولى عند البوني مفاهيم قد استعيرت من تيارات معروفة: من الفلسفة (العقل، والنفس الكلية) من الإشراق (نور الأنوار) وجوانب من علم الملائكة(*Angélologie*) وخصوصاً وبشكل مكثّف من التصوّف. ولكن هذه العبارات المذكورة ليست سوى آلات فكريّة، واستخدامها في شمس المعارف بعيد كلياً، في الواقع، عن لغة الفلاسفة أو الإشراقيين. فالكتاب، بمجمله، يدور حول فاعلية الطرق السيميائية. أما الاستطرادات المتعلّقة بالنظام الكوني أو الروحي، فلا ترد، إلا لتؤكد على هذا الهدف الأساسي.

وللتعبير عن نظرته للعالم، وعن هذا الجانب من السيمياء العملية، فإن البوني يستعين بلغة خاصة: إنها علم الحروف تحديداً. وهذا الاستخدام الباطني للأبجدية العربية قد أتاح له من

1 - هذا ما ركزنا على توضيحه في مقالتنا:
"Magie et religion dans l'œuvre de Ahmad Al-Buni",dans Horizons Maghrébins, no 7/8, 1986.

ناحية، وصف الإيقاعات الأساسية للكون، وذلك ضمن علم لبنية الكون مركّب، ومن ناحية أخرى، وصف إمكانات الكائن البشري ودوره في تطبيق هذه العلوم الباطنية.

ولقد تطرّق البوني مراراً لمسألتي علم بنية الكون *Cosmologie* وخلق الكَوْن *Cosmogenèse*. ونعثر عنده بسهولة على مبادئ الأفلاطونية المحدثة التي استعملها فيما بعد الإشراقيون والمتصوّفة. ولكن، كما سبق وأشرنا، فإن عروض البوني تلمّح غالباً ولا توضّح. ويستخدم البوني أحياناً العقل والنفس للإشارة للتجلّيات البذَرية (*germinales*) للكائنات. ويتكلّم، في موضع آخر، على عوالم الجبروت والملكوت. ويستعمل بصورة أكثر تكراراً عبارتَي العرش والكرسي، دون أن يوضح دائماً، وبغير لبس، إلى أي مرتبة وجودية يشير.

وفي أحد مقاطعه الأكثر تفصيلاً[1] يميّز البوني، بعد العرش، أي مكان الصور المثاليّة، في حالها الأكثر تجرّداً، يميّز أشياء ثلاثة:

1- الكرسي الواسع الذي يحوي البذور الأوليه للكائنات (*Etants*)

2- الكرسي الأعلى ومنه تنبعث الماهيات الخاصة للكائنات (*Etants*)

3 - الكرسي الأبهى حيث تُقرر الأقدار الفردية.

---

1 - ش، م. ص 78.

ويمكن أن نرتّب هذه المجموعة وفق الجدول التالي[1]:

عالم الإختراع	العقل	العرش	الجبروت
		الكرسي الواسع	الملكوت
عالم الإبداع	النفس	الكرسي الأعلى	الملكوت
		الكرسي الأبهى	الملكوت
		الأفلاك	

ومع كل ذلك، يبقى أن تأكيدات شمس المعارف المتعدّدة تفتقر إلى التماسك فيما بينها. فهي تقول تارة عن العقل البشري إنه متعلّق بالعرش، وطوراً إنه مرتبط بالملكوت، والأمر نفسه ينسحب على العنصر الروحاني في الإنسان أي الروح. فهي على علاقة هنا بالنفس الكونيّة، وهناك بعالم الجبروت. وليست المصطلحات فقط غير منظّمة، بل إن تطوّر مسار تفرّد الكيانات (*Etants*) غير مرسوم. أما كيف تنبثق الأنواع والأفراد عن الصور المثاليّة؟ فيكتفي البوني بأن يشير إلى وجود منطقة انتقالية فـــي الكون هي البرازخ[2] وهذا لا يحلُّ سوى نصف المسألة، أما عن العلاقة بين العوالم العلوية وكواكب النجوم،

---

1 - حيث أن مصطلح عالم الاشتراع يحيل إلى الخلق الأولي للأشياء، وإلى حالة الأفكار الصافية واللامتبدلة، وعالم الإبداع يدل على بنائها على أشكال مخصّصة سلفاً، والجبروت والملكوت يرتبطان تباعاً بهاتين الحالتين الوجوديتين في المصطلحات الفلسفية الصوفية الأكثر انتشاراً.

2 - ش، م. ص. 5.

وهو أمر أساسي في الممارسات السحرية، فلا يحاول البوني إعطاء ولو بداية شرح لذلك.

غير أن المنطق الداخلي لفكر البوني المرتبك نتيجة استخدامه مفاهيم فلسفية غير موضوعة على قياسه، يعود فيبدو أكثر وضوحاً عندما يعبّر عن ذاته من خلال علم الحروف. مع بداية العالم، يشرح البوني، ظهرت الألف. والألف أولى تجلّيات اللاكائن الإلهي، وبذرة (أصل) كل وجود، ولّدت حرف الباء، والعلاقة المتداخلة بين الألف والباء ولّدت بدورها الجيم وباقي الحروف الأبجدية، أي محصّلة نهائية من 29 حرفاً إذا ما أدخلنا عليها اللام ألف (لا). وعلى هذا المستوى تبقى الحروف ساكنة غير مشكولة بالحركات. ثم بتداخلها واتّحادها مع بعضها تؤلّف الأسماء الإلهية مبتدئة بـ الله، ثم على التوالي قائمة الأسماء الحسنى التسعة والتسعين[1] ويلخّص البوني ذلك بقوله[2]:"فالألف حرف قائم ومنه تنشأ الحروف، وهو ملاكها، فهو نظيره العقل والعلم والعرش واللوح (...) وسائر معاني الحروف داخلة في

1 - مجموع الأسماء الحسنى المذكورة في شمس المعارف, يتجاوز الـ 99 اسماً. وهذا ليس بالأمر الغريب إذ ليس هناك إحصاء وحيد ونهائي لهذه الأسماء. راجع في هذا الصدد :
Encyclopédie de l'Islam, 2e éd, art. "Al Asma' al- husna".

2 - ش،م. ص 59.

الألف، والألف مبنى الجمع والإجمال كما أن الحروف مجملة في العلم" وقد أعطى هنا دوراً أساسياً لأربعة عشر حرفاً نورانياً. وهي الحروف الصوامت فواتح تسع وعشرين سورة من القرآن. ويقول البوني جازماً في ذلك[1] "قال عليه الصلاة والسلام: إنما قام الوجود كلّه بأسماء الله تعالى، الباطنة ثم الظاهرة المقدّسة. وأسماء الله المعجمة الباطنة أصل لكل شيء من أمور الدنيا والآخرة. وهي خزانة سرّه، ومكنون علمه، ومنها تفرّع أسماء الله تعالى كلها. وهي التي تقضى بها الأمور. وأودعها أم الكتاب"[2].

ونظرية انبثاق الكائنات من الحروف عند البوني، تستعيد، كما نرى، رؤية الأفلاطونية المحدثة الفلسفيّة. ولكن مع إعطائها كل طواعية التركيب الأبجدي. وبالإضافة إلى ذلك فثمّة هوّة فكريّة تفصل بين النظرتين. فليست الكلمات هي التي تعبّر عن الأشياء عند البوني، بل الأشياء هي نفسها التي تُمظهر المنطق الكوني الإلهي بطريقة حسّية. ويوضح البوني ذلك بقوله[3]

---

1 - ش، م. ص 59.

2 - عبارة تظهر ثلاث مرات في القرآن، ويبدو أنها تشير إلى نموذج خالد وثابت لكلمة الله، مقابل القرآن الموحى به واقعياً في التاريخ والذي بعض آياته متشابه وبعضها منسوخ، سورة آل عمران آية 7، وسورة الرعد آية 39.

3 - ش، م. ص 58.

"وعنها ظهرت الموجودات، والموجودات آية دالّة على الأسماء الحسنى" والإعكاس هنا تاماً: فالكلمة هي التي تؤسّس الواقع الخارجي وليس العكس.

وقد استخدم علم الحروف لوصف العالم بمراتبه الأكثر تمايزاً. فالفصل الأول من شمس المعارف يضع بين أيدينا توزيعاً عمودياً للحروف. فبحرف الألف يرتبط العرش، وبالباء يرتبط الكرسي، وبالجيم كوكب زحل... وهلمّ جرّاً حتى دوائر الخصائص الأساسية الأربع للأرض. إلا أن هذا العرض العمودي يترافق مع تأملات تتعلّق بكل عالم من العوالم. وتأتي هذه التأملات خاصة على شكل ثلاثي، يعبّر عن دينامية العالم أو الدائرة المعيّنة، أو تأتي بصورة أوفاق (مربعات سحرية) يفترض أن تصف الخصائص الثابتة والأكثر سكوناً لكل مرتبة من مراتب الوجود كلٌ على حدة. وقد أتاحت سلاسة التعبير في علم الحروف للبوني أن يعبّر، بشكل شامل ومبسّط، عن السياقات الأكثر تجرّداً. هكذا ولكي يأخذ في الحسبان العلاقة التي يمكن أن تربط الظواهر الكثيفة أو اللطيفة بنماذجها، لجأ البوني إلى الحديث عن العلاقة بين الأعداد والحروف، حيث أن الأعداد هي النسخ المقابلة اللامحسوسة الموجودة بالقوّة في الحروف، فيقول[1]: "واعلم أن أسرار الله ومعلوماته اللطائف والكثائف

---

1 - ش، م. ص 78.

والعلويــات والسفليــات والملكوتيات، على قسمين: أعداد وحروف، فأسرار الحروف في الأعداد وتجلّيات الأعداد في الحروف. فالأعــداد العلويات للروحانيات والحروف لدوائر الجسمانيــات والملكوتيات، والأعــداد سر الأقوال والحــروف سر الأفعال. فعالم العرش أعداد، وعالم الكرسي حــروف".

وهكذا يبدو لنا علم بنية الكون (*Cosmologie* كوسمولوجيا) عند البوني أكثر وضوحاً مما هو عليه عند استعماله للغة ومصطلحات فلسفية. فالانتقال من الصورة إلى الشكل، ومن القوّة إلى الفعل، إن لم يكن قد فُسّر بطريقة فلسفية، فقد أُشير إليه، على الأقل، بصورة يمكن أن تطبّق مباشرة على الممارسات السحرية ذاتها، حيث أن تحوّل الحروف إلى أعداد، والعكــس بالعكــس، هــو إحدى الممارسات الأساسية[1]. والتوازي بين فئات الحروف وبنية العالم أتاح للبوني مقارنات وتصوّرات فكريّة، وتوزيع حروف وكلمات التشهّد[2]، (لا إله إلا الله) يأخذ بُعد التناقضات الثنائية على المستوى الكوني: فمقابل حلقة النفي(لا إله) هناك حلقة التأكيد (إلا الله). وهذا التوزيع يمتدّ وينسحب على كل حقول الزمان والمكان: فصول، ليال

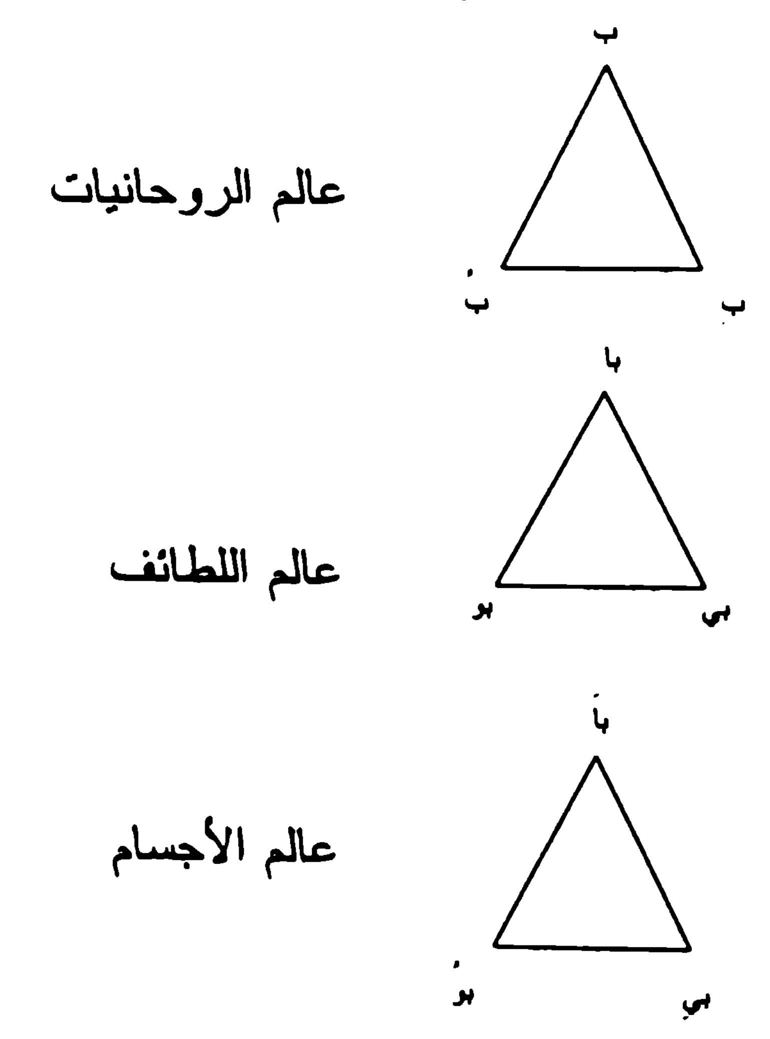
1 - بالنسبة للتفاصيل العملانية لهذه الطرق، أنظر:

E .Doutté, Magie et religion dans l'Afrique du Nord, Paris, J. Maisonneuve et P.Geuthner, 1984, p.174.

2 - ش،م. ص 74.

ونهارات، ساعات يوم، تلتحق هي أيضا بهذَين القوسَين للنفي والإثبات، وتُبرز رؤية كونيّة كاملة حيث يأخذ علم مبحث الملائكة (*Angélologie*) حيّزاً هاماً. ونجد في موضع آخر أن مراتب الكائن الثلاثية: الروحانية واللطيفة والكثيفة متطابقة مع نطق الصوامت مع الحركات (ــَ، ــِ، ــُ) ومع حروف المد (أ، ي، و) ومع الحروف المزدوجة (آ، يِ، وُ)، مُشكِّلةً تسع حالات.

وإذا أخذنا الحرف ب، نستطيع أن نصوّره على الشكل التالي:



ممّا يتيح تلخيص التطابق بين التكوين البشريِ وبنية الكون بأقل قدر ممكن من المفاهيم[1].

ويغدو علم الحروف أداة استنتاج تطبّق على العلاقات الكونية، فيما هو أبعد من دور الشرح السابق، فتُرتب الحروف أولاً تبعاً لفئات خاصة بعلم الحروف[2]. ولكن هذا النظام يغتني بفضل اندماجه بنواميس أخرى أبرزها علم التنجيم. وهكذا تُوزّع حروف الأبجديّة العربيّة بحسب المنازل القمريّة ومجموعات نجوم فلك الأبراج، وساعات الليل والنهار ووفقاً للكواكب ذاتها[3]. والمعالم الأسترولوجية (الفلكية) هي نفسها تحيل إلى

---

1 - راجع ص 57، حيث أن الصوت أ (a)، يرجع على ما يبدو إلى الروح, والصوت ي (i) إلى النفس اللطيفة, والـ و (u) للجسد الكثيف. ويظهر من الرسم البياني الذي يتبع، أن بنية الروح - النفس- الجسد-، ليست فقط معطى من معطيات العالم المادي, إنما توجد بطريقة مماثلة في عالمي الملكوت والجبروت. وحول رمزية المصوتات في التقليد الباطني الإسلامي أنظر:
J. Canteins, phonèmes et archétypes, Paris, G.P Maisonneuve et Larose, 1972,pp. 1-18.

2 - مثلاً، الأربعة عشر حرفاً نورانياً يقابلها 14 حرفاً ظلامياً. كما أن هناك معاني وقدرات خاصة معينة لحروف البسملة (ص.31،37)، وكذلك لحروف الشهادة ص. 14، ولبعض الآيات القرآنية. مثل آية الكرسي والحروف السبعة الغائبة من الفاتحة (ص 95). والحروف الشمسية وكذلك القمرية، غير المنقوطة والمنقوطة بنقطة أو بنقطتين أو ثلاث (ص.10) هي موضوع تأملات طويلة.

3 - ش، م. ص 74، 76 على سبيل المثال لا الحصر.

تقسيمات مكانية (جهات أصلية، مناطق من العالم...) أو إلى تصنيفات في علوم الطبيعة والطب: وهكذا فإن الـ 28 حرفاً تقسّم إلى أربع مجموعات، حارّة، باردة، رطبة، ويابسة، وفي كل واحدة منها سبعة حروف. وهذا هو كل حقل المعرفة البشرية الذي تمرّ فيه في نهاية المطاف شبكة من العلاقات يعبّر عنها علم الحروف.
مما أتاح للبوني، في مرحلة ثانية، تحضير قواعد وأوفاق وطلاسم تمكّن من الوصول إلى النتائج المرجوة. ونعثر هنا، وبشكل عملي مباشر، على إحدى حدسيات جابر بن حيّان الأساسيّة، فقد كان يرى في دراسة الأعداد – الحروف أي ما يسمّى ميزان الحروف، المرحلة العليا للمعرفة البشرية في بحثها عن الكلي[1].

وأخيراً فقد أتاح علم الحروف للبوني، أن يعبّر أيضاً عن التشابه في البنية بين أي عالم وعالم آخر، يقول: "فلزحل في العلويات حرف الجيم، والأعداد الواقعة عليه ثلاثة على الجملة (وأما على) التفصيل فثلاثة وخمسون، هكذا الميم بأربعين، والياء بعشرة، والجيم بثلاثة، (وهو ايضا) بثلاثة أحرف، وله من السفليات حرف الصاد وهو في العدد تسعون، وتلك في العلويات

---

1 - انظر: P. Kraus, Jabir ibn Hayyan – Contribution à L'historie des idées scientifiques dans l'Islam, Paris, les Belles Lettres 1986, p.187.

على الجملة خمسة وهو حرف الهاء[1]. وله من الأوفاق المخمس"[2]. إن منحى الإيجاز في فكر البوني يجعل هذه الفقرة والنصوص التي تليها صعبة التفسير للوهلة الأولى. مما يولّد لدينا انطباعاً بأنه يستعيد بنية سُباعية للأجرام السماوية بمراتبها المختلفة: الروحانية، اللطيفة، والكثيفة. ولكن الأرجح، على ما يبدو، أنه يرى البنية الفلكية ذاتها- آخذاً هنا زحل كمثل – تعمل إما بعلاقتها مع العلويات في الجبروت المشار إليها بالوحدات – هنا العدد 3 – وإما بعلاقتها مع علويات العوالم اللطيفة في الملكوت والتي تتعلّق بها مرتبة العشرات (هنا العدد 90). فإذا كانت طاقة العوالم العلوية "الهابطة" باتجاه زحل تترجم بالانتقال من 3 إلى 90، فإن التحوّل الصاعد لهذه الطاقة أثناء ممارسة سيميائية مثلاً ينتقل من 90 إلى 5[3]. ووصف الوظائف

1 – إن تخفيض العشرات (اللطائف) إلى آحاد (الذوات في الجبروت) يتم بعملية جمع بسيطة لأعداد مركبة. وهكذا بالنسبة للحرف صاد. الـ ص تساوي 90، الألف تساوي 1، والدال4، حيث 90+1+4=95، ثم 5+9=14، وأخيراً 4+1=5. إذن الحرف الذي تساوي قيمته العددية 5 هو الهاء.

2 – ش،م. ص. 5.

3 – هذا ما تؤكده الفقرة السابقة مباشرة (ش،م.ص5): "واعلم أن للأعداد أسراراً، كما أن للحروف آثاراً، وأن العالم العلوي يمد العالم السفلي، فعالم العرش يمد عالم الكرسي. وعالم الكرسي يمد فلك زحل، وفلك زحل يمد فلك المشتري، وفلك المشتري يمد فلك المريخ، وفلك المريخ يمد فلك الشمس، وفلك الشمس يمد فلك الزهرة، وفلك الزهرة ←

المتعدّدة لعنصر كوني وحيد وفريد، هو كوكب هنا، يتم عند البوني ببعض الجُمل التي تُظهر مفهوماً للسيمياء بالغ التعقيد. وبالعودة إلى المثل السابق فإن وظيفة زحل تنعكس من ناحية أخرى أيضاً على العالم الكثيف. وهذه هنا واحدة من أهم السمات في علم بنية الكون (*Cosmologie*) عند البوني: فالمعطيات الأكثر ماورائية وتجرّداً تحيل بالفعل دوماً إلى تفسيرات وعمليات سيميائيّة تطبيقيّة، فهو يقول[1]: "كل لطيف عرش، وكل كثيف كرسي. ولا يبعد أن يكون الكرسي هو

← يمد فلك عطارد، وفلك عطارد يمد فلك القمر، وفلك القمر يمد فلك الحرارة، وفلك الحرارة يمد فلك الرطوبة، وفلك الرطوبة يمد فلك البرودة، وفلك البرودة يمد فلك اليبوسة، وفلك اليبوسة يمد فلك الهواء، وفلك الهواء يمد فلك الماء، وفلك الماء يمد فلك التراب، وفلك التراب يمد فلك زحل" ونحن لا نعتقد مثل A. Abel (م.س.ص. 302) بأن هذا التحديد يتضمن عودة المادة إلى أعلى جسم سماوي"، لأن المادة ليست مفهوماً دلالياً في الباطنية الإسلامية، التي تبحث قبل كل شيء عن رسم دورة للطاقات. فالطاقة الكونية تمر تدريجياً من القوة (العرش) إلى الفعل (العالم الأرضي)، وما أن تصل إلى انتشارها النهائي حتى تعيد تفعيل نفسها وترتفع في مراتب الكائن. من هنا يحدث الانتقال من 90 إلى 5 الذي يذكره البوني، والمختلف عن ذاك الهابط من 3 إلى 90.أنظر مقالتنا:

"vers le Coeur de la pierre. La quête de l'alchimie islamique" dans le volume, La matière spirituelle, Paris,Berg international, 1987, p.79.

1 - ش، م. ص 63.

الحامل للعرش (...) وفي الحقيقة أن كل لطيف قائم بكل كثيف. ولذلك كانت الألف أخفُ الحروف وألطفها." ثـمّ يعيـد مباشـرة استخدام ميتافيزياء العرش في سياق يختصُ بسيمياء الحروف.

وثمّة ملاحظة أخيرة هامّة حول علم بنية الكون هذا، وهي مختصّة بعلم مبحث الملائكة (*Angélologie*). فهذا العلم يتغلغل فعلاً في كل معطيات رؤيا البوني للعالم ولممارسة السيمياء، واستعماله لعلم الحروف لا يقتصر على تحليل عقلي مجرد، بل يحيل إلى كون إحيائي بقدر كبير. وليست الصيَغ السيميائيّة هي فقط التي تفرض خضوع الجن والملائكة السفليّة، لكن كل حرف هو في الحقيقة ملاك، والألف كما رأينا سابقاً، هو ملاك الحروف كلها[1]. وهبوط الطاقات العلوية نحو الأرض يتمظهر بأشكال ملائكيّة متتابعة، وهكذا وصولاً إلى المراتب السفليّة الأكثر كثافة. وتبدو السيمياء العملانية بمجملها لدى البوني على شكل مناهج تتوجّه إلى كائنات عاقلة وتجبرها على تعديل سلوكها[2]. والأدعية للرياح وللجهات الأصلية الخ... هي عبارة عن توجّهات إلى كائنات واعية، مما يمنح الإنسان ظاهرياً سلطة فريدة على باقي الخليقة، بما في ذلك العوالم العلوية.

إن دراسة السيمياء، تقود حتماً من الآن، إلى طرح أسـئلة

---

1 - ش، م. ص 59.

2 - أنظر على سبيل المثال لا الحصـر ش،م.ص17. للطـرق الحرفيـة وص.33. للأوفاق.

روحيّة وصوفيّة. والتقريب بين هذَين المجالَين قد يصدم أكثر من مسلم متشدّد. وقد شجب عدد من المؤلفين المعروفين، المظهر الصوفي للسحر عند البوني، واعتبروه تمويهاً ساذجاً يهدف إلى إخفاء ممارسات كفرية[1]. لكننا نعتقد أن حكماً كهذا يستوجب إعادة نظر الآن، وذلك بغية فهم أوضح للبيئة العقلية للعلوم الباطنية باللغة العربية. فصحيح أن الممارسات في شمس المعارف تبدو نفعية بشكل أساسي، فهي تارة توجّه نحو الخيرات الأرضية، وطوراً نحو كسب فوائد دينية بوسائل سيميائية سحرية أكثر مما هي عن طريق الزهد والجدارة. ولكن إذا دقّقنا في الأمر، أليس ربط السعي الروحي بتقشّف مستحق هو بالأحرى تقييد للدراسة في أطر محددة سلفاً؟ إن السحر العملاني في شمس المعارف يقترح، كما يلوح لنا، منظوراً لا هو بالمنظور التعبّدي من ناحية، ولا هو بالمنظور الوثني من ناحية أخرى، ولنتفحّص هذه المسألة بشكل أدق.

فهل نستطيع أن نؤكد في مرحلة أولى أن مقاربة البوني الدينيّة قد ابتعدت فعلاً عن ممارسات الصوفيّة المعهودة؟ الجواب هنا ليس بأحادي المعنى: فنحن لا نستطيع أن نميّز أي انقطاع

---

1 - أنظر مقدمة ابن خلدون في الجزء المخصّص للعلوم الباطنية ومن ضمنها السيمياء (سحر الحروف)، وحول الجدل الخاص بالسحر، عند المفكرين المسلمين في القرون الوسطى، أنظر:
Encyclopédie de l'Islam, 1er éd art. "sihr" (T. Fahd).

حقيقي بيّن. فعديدة هي المقاطع في شمس المعارف التي تؤكّد على وجوب أن نكون أنقياء للوصول إلى الخزائن الباطنيّة للسيمياء[1]. وثمّة مقاطع أخرى توصي بعدم إفشاء هذه العلوم السرّية إلى مَن لا يستحقونها[2]. وفيما يختصّ بمراحل الحُبّ الإلهي: من المحبّة إلى الودّ وإلى العشق، للوصول إلى الحُبّ الذي ينقّي القلوب لدرجة يصير فيها العقل في نهاية المطاف بكليّته حكمة، والعمل بكليّته فضيلة[3]، لجأ البوني إلى خطاب يسهل العثور عليه عند صوفيين معاصرين أو سابقين له: فأجواء التعبّد هي عينها عنده وعندهم.

وهكذا، يقول على سبيل المثال لا الحصر[4] «وإذا أردت أن يُظهر الله لك لوامع مقامك، فانهِ الجوارحَ عن الكسل والنفسَ عن الملل والعقلَ عن الجدل، والقلبَ عن الزلل، والروحَ عن

1 - أنظر مثلاً ش، م.ص.148.حيث يشير إلى أن ذاك الذي وصل إلى العلوم الباطنية للأسماء الإلهية دون أن يستوفي الشروط اللازمة، هو معرض لموتٍ مأساوي.

2 - م، ن.ص.3 "... فحرام على من وقع كتابي هذا في يده، أن يبديه لغير أهله أو يبوح به في غير محله، فإنه مهما فعل ذلك، أحرمه الله تعالى منافعه، ومنعت عنه فوائده، وبركته. ولا تمسه إلا وأنت طاهر، ولا تقربه إلا إذا كنت ذاكراً، لتفوز منه بما تريد. ولا تصرفه إلا فيما يرضي الله تعالى(...) لأن "الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى" حديث.

3 - ش، م. ص 6-8.

4 - ش، م. ص. 137.

الأمل، والسرّ عن رؤية العمل، ونسبة الحال والمحل».

هذا البحث المتجرّد للحقيقة الإلهيّة، وهذا الإيعاز للسعي وراء متطلّبات الطريق نحو الأحدية أيّاً يكن الثمن، هما في صلب تفكير البوني الذي يحثّ على عدم الاستسلام للتمتع بالمباهج والانبهارات التي تحدثها الأحوال الروحيّة، وعلى عدم التوقّف عندها. لأن ذلك يُبطل كل الفائدة من المسلك المتّبع: فالمطلوب هو الوصول إلى الأحوال العليا من الأحدية. إذن لسنا هنا بصدد عبادة منقوصة، ولا صوفيّة مبتورة، وإنما ثمّة حاجة روحية حقيقية تتكشّف في ثنايا هذه الفقرات.

وبالمقابل فإن بعض فقرات شمس المعارف تُظهر جانباً آخر من تعليمه. ففيها تتقدم فاعليّة الشعائر والطرق السحريّة على الجهد الروحي والتسليم الكلّي للمبادرة الإلهيّة لنيل النعم. وثمّة نقطة تبرز بوضوح وهي: أن الأوساط الاجتماعيّة الدينيّة التي قرأت وطبّقت نصوص البوني بشغف كبير لم تبحث عن نموذج للولاية يرتكز على عدم التعلّق بالممتلكات الماديّة وعلى التقشّف. وهذه الأوساط ترى أن الولاية تكمن أولاً في امتلاك القدرة، ومفتاح هذه القدرة هو الولوج إلى العلوم الباطنيّة. وبالأخصّ العلم الرئيس بين هذه العلوم، أي علم الحروف. وهذا البحث عن البركة يرتبط، من جهة أخرى، برؤية للإنسان

وبسيكولوجيا يتحفنا البوني بنتف منها هنا وهناك. وهكذا يشير[1] إلى أن الكائن البشري في حاله الحاضرة هو مزيج من خير محض- مشابه في ذلك للملائكةَ- ومن شر محض من طبيعة الكافر المنقطع عن العالم الإلهي. وفي موضع آخر[2] يصف أعضاء الإدراك المتعلّق كل واحد منها بتجويف في القلب:

- تجويف أعلى خشن، وهو مكان النفس الشهوانيّة، والقوّة العقليّة (المنطقية) عند الإنسان وبواسطته يدرك المرء المحسوسات، ويتلقّى الإدراكات الأولى لسر الحروف التي هي الدرجات الأساسيّة للوحي.

- التجويف الأوسط، هو مكان التأمّل والتخيّل الفعّال[3] وفيه تستيقظ نار الحُبّ الصوفي (العشق وفيه يزداد الوحي وفرة ودقّة).

- وأخيراً الفؤاد وهو المكان الأكثر رهافة في القلب، حيث يتلقّى العقل المنقّى المعارف الروحيّة بتدخّل من الروح (روح

---

1 - ش، م. ص 14.

2 - م.ن. ص 6.

3 - أي القدرة على إدراك حقائق عالم الأشكال اللطيفة، والتي بواسطتها يستطيع المسلم المؤمن أن يفهم ويختبر الحكمةَ والحب الإلهيين. أنظر في هذا الموضوع:

Henry Corbin, en particulier L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi, Paris, Flammarion, 1977 2e partie,et Corps spirituel et Terre céleste, Buchet- Chastel, 1979.

الأمـر- القرآن: سورة - 40 آية 15). وصفاء الفؤاد حال عاشها النبي محمد، صلعم، بأسمى درجاتها، ولكن يستطيع كل مؤمن مواظب أن يأمل بتحقيقها.

ويستدعي هذا التصنيف ملاحظتين: تتناول الأولى أهمية المعرفة في الوصول إلى الولاية. وتطهير القلب ليس هنا فضيلة خُلقية، بقدر ما هو تطور في المعرفة الباطنيّة للحروف، والتي تمنح الصوفي القدرة الكافية لمتابعة طريقه في العوالم العلوية. وواضح أن المقصود هو رؤية عرفانيّة، وإن اتخذت فيها الطرق السيميائيّة حيّزاً كبيراً. ومن ناحية أخرى فإن هذه المعرفة الباطنية لا تُكتسب بالدراسة، ولكن بنوع من الوحي والإلهام آتٍ من العوالم العلوية، أو بالأحرى من الله بالذات[1]: "وهذا ليس بعلم صُحُفٍ وإنّما مخصوص بين العبد وربّه "وهذا بلا ريب ذو تأثيرات كبرى على المفاهيم الدينيّة التي تظهر على مدى شمس المعارف. ومفهوم البوني هذا للتطوّر الروحي، يظهر بشكل أوضح عندما يصف أحوال الولاية والنبوّة. وامتياز الأولياء ورفعتهم مرتبطان تحديداً بمعارفهم في علم الحروف، وبتعبير أدق فإن تفوّقهم ذو ثلاثة أبعاد[2]:

- هم يفقهون المعنى الباطني لأسماء الله الحسنى التسعة والتسعين، وذلك بتأييد وإلهام. وهذا مما لا يمكن لأحد أن يعرفه

1 - ش، م. ص. 59.

2 - ش، م. ص. 59.

بالتأمّل والاستدلال. إنها مرحلة أولى على طريق الاستدلال.

-"هم يفقهون الأسماء الباطنة الكامنة في التسعة والتسعين إسماً ظاهراً". وهذا يعني أنّهم يمتلكون علم الحروف النورانية الأربعة عشر(1).

- لديهم امتياز بمعرفة "اسم الله الأعظم". ويمكن أن يحصلوا عليه بالوحي، أو يتعلّموه من الخضر. أو يُوحى به إليهم بطرق أخرى تبعاً للمشيئة الإلهيّة. وهذه هي المرحلة النهائيّة للمعرفة الباطنيّة: والوليّ الذي يصل إلى هذه المرحلة، يستطيع أن يتنقل بشكل آني إلى كل مكان على الأرض، كما يمكنه أن يمشي على الماء، ويطير في الهواء، وأن يستخدم قِوى الأرض والجبابِرة.

أما بالنسبة للأنبياء فهم يتمتّعون بعِلم أوسع من عِلم الأولياء، يمكّنهم من الوصول إلى المعرفة الأسمى، معرفة اسم الله الأعظم، بفعل الوحي الذي يتلقونه. وذلك بطريقة آنيّة وبدون تدرّج زمني. ويولي البوني كثيراً من الأهمية للهرمية اللامنظورة "لرجال الله"، وبشكل خاص للرجل الجامع الذي هو القطب والغوث(2). وهو يلتقي في ذلك مع مفاهيم كثيرة الانتشار شعبياً عند متصوّفة عصره. وتجدر الإشارة هنا إلى أنه يُدخل هذا المعتقد في اعتبارات سابقة لعلم الحروف: فيصير عدد رجال

---

1 - راجع ما سبق ذكره حول هذه النقطة.

2 - ش، م. ص. 142.

الله تسعة وتسعين[1]. وهذا يوحي بأن رؤيته للتصوّف متداخلة تماماً بعلم الحروف، وبالتالي بالسيمياء. والمهمّ الآن هو أن نحصر، ما أمكن، التداخل بين السيمياء والروحانيّة في شمس المعارف.

وهذه الروحانيّة. كما قلنا أعلاه، ليست مسلكاً تقشّفياً. ففي مقدّمة كتابه[3]، يؤكّد البوني، على أنه يرغب تحديداً في أن يسهّل لقارئه الوصول إلى الأحوال الروحيّة كما الماديّة: «وجعلت هذا الكتاب فصولاً، ليدلّ كل فصل على ما اختاره وأحصاه من علوم دقيقة يتوصّل بها للحضرة الربّانية من غير تعب ولا إدراك مشقّة، وما يتوصّل منها إلى رغائب الدنيا وما يرغب فيها». وبالفعل يظهر من خلال قراءة مقاطع عدّة من شمس المعارف أن طرق السيمياء الحرفية، هي تحديداً التي تُعين للوصول إلى هذه الأحوال الروحيّة، كما تُعين للوصول إلى الفوائد المادية للحياة الأرضيّة أيضاً. وهذه الممارسات تختصّ بالسيمياء، بمعنى أن لها فاعليّة بذاتها: فهي ترغم الجنّ والملائكة، بل تتعدّى ذلك أحياناً إلى وجوب الاستجابة الإلهيّة لطلباتها، وذلك بشكل أكيد وبأقصر وقت ممكن.

---

1 - إن ذكر عدد الأولياء في كل درجة من الهرمية الروحية (أبدال، نجباء، نقباء) يختلف كثيراً من مؤلف صوفي لآخر. لكن حسب معرفتنا، لم يظهر بين الأعداد الأكثر ذكراً العدد 99.

3 - ش، م. ص. 3.

ويستطيع البوني أن يعترض مبرهناً أن كل نتيجة منوط أمرها بالمشيئة الإلهية الواحدة، وأن فاعليّة الطرق السيميائيّة لا تختلف أساساً في هذا الأمر عن تطبيق العلوم والتقنيات الأخرى، وهي متعلّقة مثلها بعادة الكليّ القدرة الذي يُتبع الأسباب الثانية نفسها بالنتائج عينها. وللوهلة الأولى فإن الكلمة والطقس السحري يبدوان كأنّهما يقومان بعمل مستقل عن جهد الممارس واستعداده الداخلي، فاسم الله الأعظم يمنح على هذا النحو بركة ونعمة لمن يتلفّظ به، حتى وإن لم يتحقّق منه، ولم يكن واعياً لأهميّة الكلمة التي يتلفّظ بها[1]. وتنقل شمس المعارف في موضع آخر كلاماً منسوباً لإبراهيم بن الأدهم، يردُّ فيه على زائر سأله كيف يفسّر معنى حرفي ياء- سين فواتح سورة يس[2] فيقول:«تحتوي هذه الحروف اسماً معيّناً، والذي يبتهل لله منادياً إياه بهذا الاسم يستجيب له، فاضلاً كان أم ملحداً». هنا تكمن خلاصة عمل البوني الذي يعلّم كيف نجتذب القدرة والمشيئة الإلهيّة عن طريق الأوفاق والطلاسم، ودون أن يتطلب ذلك، في الغالب، شروطاً خُلقية غير الطهور وأحياناً القيام ببعض الأفعال الدينيّة: الركعات والأصوام والأدعية.

---

1 - ش، م. ص. 61.

2 - م.ن.ص. 59. إبراهيم بن الأدهم كان زاهداً، شهيراً ومتصوفاً، عاش في إيران وفي الشرق الأدنى في القرن السابع، توفي 161هـ/777م. ياء - سين هما حرفا (ي) و(س) المذكوران في بداية سورة يس. وكثيراً ما يتلوها المسلمون, ويعتبرونها "قلب القرآن" استناداً لحديث نبوي.

وقد تبدو هذه المقاربة وثنيّة للوهلة الأولى، لا بل ومتناقضة مع أبسط تعاليم الإسلام. ولكن لا بدّ من إعادة التأمّل في هذا الأمر. فإذا كان البوني لا يربط الطقوس السحريّة المتعلّقة بالجنّ أو بالملائكة السفليّة بحال روحيّة مغايرة لحال المسلم الصادق، فالأمر يختلف في حال الطقوس المتوجّهة مباشرة إلى الله. والاستعانة باسم الله الأعظم الذي يعلّق البوني عليه أهمية محوريّة هي ذات مغزى هام في هذا الصدد، فهذا الاسم الكلّي يحوي بذور كل الأسماء الأخرى:«هذا الاسم إنه يُخرج الأشياء من العدم إلى الوجود»[1] والذي يعرفه، ووصل بالتالي إلى المرتبة الأسمى من العرفان، يستطيع أن ينجز الأعمال الخارقة في العالم الكثيف، طالباً من الله ومتيقّناً من الاستجابة. ولكن علاقة الصوفي السيميائي هذه بسيّده لا تُقارَن هنا بتلك التي يقيمها مع الجن أو مع كائنات الملكوت. وثمّة طرائف كثيرة تظهر الرهانات الروحية في البحث عن الإسم الأعظم. وهكذا فقد ذكرت شمس المعارف، هذه الجملة المنسوبة إلى فخر الدين الخوارزمي[2] «مَن عرف الله تعالى باسمه وحاله ومقاله فقد عرف الاسم الأعظم المخصوص به» ويتابع البوني قائلاً: «كما

---

1 - ش، م. ص. 60.

2 - م.ن. ص. 60. انظر ايضاً ص 142-143 وص 49 حيث أن الشيخ نفسه الذي سئل عن الاسم الأعظم، يجيب: "كل اسم من أسماء الله الحسنى هو أعظم".

كان أرحم الراحمين لأيوب عليه السلام، حيث قال ربِّ أني مسّني الضر وأنت أرحم الراحمين»[1]. وكما كان الوهّاب لسليمان عليه السلام، حين قال ربِّ اغفر لي وهب لي ملكاً لا ينبغي لأحد من بعدي إنك أنت الوهّاب[2]. وكما كان خير الوارثين لزكريا عليه السلام[3] فأعطاه يحي وأعطى سليمان ملكاً عظيماً وعافى أيوب من بلائه. فَمَن عرف الاسم المطابق للحاجة وسأل الله تعالى به، أجابه وبلّغه مراده».

وفي مكان آخر يروي مثل الشيخ الذي "إذا دخل عليه تلميذه يريد السلوك، أجلسه بين يديه وتلى عليه التسعة والتسعين اسماً وهو ينظر إلى وجهه عند ذكره للأسماء حتى يتبيّن للشيخ الاسم الموافق للتلميذ فيأمره بملازمته حتى ينفتح له منه باب لأن اسمه الوتر فيه وبه "[4]. وهذه الفقرات تساعدنا في تحديد نظرة البوني بشكل أدقّ حول هذه النقطة:

- فمن جهة ليس الاسم الأعظم فعّالاً عملياً في السحر إلا إذا كان نطقه مطابقاً للحال الداخلية لممارس السحر. فلكل فرد، ولكل مرحلة من التطوّر الروحي اسم خاصّ هو الاسم الأعظم لهذا الفرد ولهذه البرهة. وإذا كان التلفّظ بالاسم الأعظم "رحمة

---

1 - القرآن، سورة الأنبياء، الآيتان 83-84.
2 - القرآن، سورة ص، الآية 35.
3 - القرآن، سورة الأنبياء، الآيتان 89-90.
4 - ش، م. ص. 60.

ونعمة" عند مَن يتلفّظ به، دون أن يدرك مدى أهميّة كلامه كما سبق ورأينا، فهذا يعني أن الله ذاته قد أوحى هذه الكلمة لعبده[1]، ما يفترض أيضاً وجود معادلة حقيقية بين النطق بالاسم وحال الصوفي الداخليّة. ونتبيّن هنا الفرق بين هذا النمط من الدعاء وبين الصيَغ أو الأوفاق التي تأمر الجنّ أو بعض الملائكة. إن معرفة الإسم الأعظم تكسب الولي السيميائي قدرة خارقة. ولكنه لا يستطيع أن يحصل عليها إلا بالنعمة الإلهية، وليس بتعليم بشري. وفي النهاية، فإنه لا يمتلك هذه القدرة الخارقة، ولكنها تنبثق مباشرة من سلطة الخالق على مخلوقاته.

– واذا كانت الطرق السحريّة (السيميائيّة) التي عرضها البوني تبدو غالباً متعلّقة بغايات نفعيّة وأحياناً لا أخلاقيّة (كجعل أحدهم يمرض، بل حتى التسبب في موت أحد الأعداء)، فإن الدور السحري لاسم الله الأعظم يضيء بشكل مباشر جانباً صوفياً لفكره. ففاعليّة هذا الاسم هي في الحقيقة متعلّقة بدرجة طهارة سريرة الصوفي، وبتعبير أدقّ بدرجة تماهيه مع الصفات الإلهية. والفكرة المستترة، هي أنه كلّما كان السالك يتلو هذا الاسم أو ذاك من الأسماء الحسنى، كلّما تبدّل طبعه وتشرّب من الصفة المعبّر عنها. فهذا الصوفي[2] من فرط ما يكرّر في ورده اسم الجواد،

1 – م. ن. ص. 61.

2 – ش، م. ص. 144. يقصد أبا العباس السبتي, وهو متصوف مغربي من القرن السابع الميلاد.

يصبح هو نفسه يتمتّع بجود لا مثيل له. ودأبه على تلاوة الأسماء الحسنى المتعدّدة بهذا الشكل المتتابع يحول شخصيته بالكامل شيئاً فشيئاً لتكتسب الصفات الإلهيّة. وحال معرفة اسم الله الأعظم، ترتبط مذّاك بالحال الأسمى لهذا التطوّر الداخلي، حيث يصل الصوفي إلى تماهٍ كلّي مع كل أسماء الله وإلى شفافيّة فعليّة مقابل جوهره. فالاسم الأعظم لم يعد إذن هنا اسماً مركّباً من مقاطع تتلفّظ بها الشفاه البشريّة، بل هو عين سرّ التمظهر الإنساني على الأرض، ويؤكّد البوني ذلك بصراحة[1] «واعلم أن الإنسان هو الاسم الأعظم. فمن عرف نفسه فقد عرف ربّه» (حديث). وقد روى الشيخ أبو الحسن الشاذلي[2]:«جلست يوماً بين يدَي شيخي عبد السلام بن مشيش، وكان له ولد صغير فوضعته في حجري، ثم هممت أن أسأل الشيخ عن الاسم الأعظم، فمسك الطفل بذقني ثم قال: يا عم أنت اسم الله الأعظم، أو اسم الله الأعظم فيك. فقال الشيخ قد أجابك الطفل فافهم».

وإذا قرّبنا الآن بين تأكيدات البوني حول الفاعليّة السيميائيّة الهائلة لاستخدام الاسم الأعظم ومدلوله الصوفي، فأننا ندرك بشكل أفضل المنطق الذي يجمع بينهما. لقد خلق الله العالم

---

1 - م. ن. ص. 144.

2 - متصوف من أصل مغربي، توفي في مصر العليا عام 656هـ/1258م. كان له تأثير كبير على التصوف من بعده، وعلى الرغم، من أنه لم يؤسس طريقة خاصة، إلا أن العديد من الطرق الصوفية تنتسب إليه.

بالكلمة، وعلّم هذه اللغة الخلاّقة للناس[1]. وبدوره يستطيع الإنسان أن يستخدم هذه الكلمة ليفعل في العالم. ولكن لا يجب أن يتمَّ ذلك بطريقة أنانيّة بحتة. لأن الكائن البشري مخلوق خُصّص بوضع كينوني (أنطولوجي) هائل. يقول البوني[2]:«وأنت مجموع الدائرة مشاهد لحقائق الرحموتية». وقد جهر التصوّف بعظمة الإنسان، فهو خلاصة الكون، والعين التي بها يتأمّل الله خليقته[3]. ويستخرج البوني من ذلك النتائج القصوى: إذا اضطلع الكائن البشري بهذا الدور السامي لخليفة الله على الأرض، وإذا كان مؤتمناً على علم الله في الخليق، فهو كذلك وعاء قدرة الله على الأرض. فالقدرة السيميائية للصوفي – الساحر ليست إذن مكتسبة بالتعلّم الذاتي، ولا مختلسة من الله، أو ممنوحة منه بفعل الطرق السيميائية: إنها ذرة من قدرة الله المطلقة، وامتداد أو انعكاس على الأرض لعلمه المبدع: البسملة هي لك أنت بمثابة: كُن لله هذا ما ينسب البوني قوله لأحد العارفين[4].

---

1 – القرآن: سورة البقرة، الآية 31.

2 – ش، م. ص. 74.

3 – إن العرض الأكثر وضوحاً وتنظيماً لهذه النظرة للإنسان، هي الفصل الأول من كتاب "فصوص الحكم" لابن عربي. راجع أيضا الترجمة الفرنسية لـ :

T. Burckhardt, sous le titre: La Sagesse des Prophètes, Paris, Albin Michel, 1955

4 – البسملة هي "بسم الله الرحمن الرحيم". كن، كلمة تتكرر في أماكن عدة في القرآن لتعبّر عن قدرة الله الخلاقة اللامحدودة، الذي يكفي أن يقول للشيء كن، ليكون.

لا نريد أن نستنتج من الصفحات السابقة أن عمل البوني يفضي إلى رؤية صوفيّة أو إشراقيّة ذات بعد استثنائي. فشمس المعارف يبقى في الأساس رسالة في السحر العملي النفعي، مستجيبة لحاجات دنيويّة في غالبيتها: الصحة، المال، الحُبّ، والصداقة، السلطة... ولمثل هذه الغايات يعود إليه القرّاء. ولهذا عَرف الكتاب انتشاراً مدهشاً في العالمَين العربي والإسلامي. وبالمقابل فالروحانيّة ليست غائبة عنه. وبمعنى أدقّ فإن شمس المعارف يمثل تياراً صوفياً شعبياً يتميّز عن التصوّف الخالص لكبار المشايخ من ناحية، وعن العبادة الشائعة التي يقترحها الفقهاء من ناحية أخرى. وكثيرة هي الملاحظات التي يمكن أن نسجّلها في صدده:

- البحث عن الفوائد الماديّة، بما فيها الغنى، السلطة، والانتقام من الظلم معروض كرغبة طبيعيّة تماماً، ودون أي خجل، فهو لا يشكّل إطلاقاً عقبة في المسعى الديني والروحي. فيبدو من المسلّم به، أن الله يريد توزيع نِعَمه على عبيده في هذه الدنيا، كما في الآخرة. فرحمته واحدة. ومنزلة المؤمن هي أساساً منزلة الولي بالقوّة. يقول البوني[1]: «من القرآن ما هو شفاء لظواهر الأجسام، كما فيه الشفاء لحقائق القلوب». فاستخدام القرآن لصنع الطلاسم لا يختلف بالجوهر عن استعماله لغايات

---

1 - ش، م. ص. 186.

التقوى في العبادة: فالمقصود في الحالتين هو جني النتائج الحسنة لقدرة الكلمة الإلهيّة.

- هذه المقاربة للحياة الدينية تبدو منسجمة مع النظرة الظاهرة للإسلام، بمعنى أن القدرة الكليّة لله الواحد، مؤكّدة مرة أخرى. فاستحضار الجنّ أو الملائكة لا ينجم عن الشرك: فبقوّة اسم من الأسماء الحسنى، أو بقوّة آية قرآنية، أي بقدرة الله ذاته وباسمه، يرغم السيميائي القوى اللطيفة، أو بعض الكائنات السماويّة على إطاعته، وهذا الوضع مختلف عن الشرك الجاهلي، حيث تلعب الجن والآلهة دور الوسطاء والشفعاء بين الإنسان والإله الأسمى القاصي أو اللامبالي. وتتضمّن الشعائر الإسلامية وتلاوة القرآن قدرة خفية هائلة في نظر كتّاب من أمثال البوني: ولكن هذا الاعتقاد يُضاف إلى إيمانهم الإسلامي، دون أن يُبطل، أو يشوّه، فيه المعنى الحرفي، أو يضعف دوره الاجتماعي.

- وفي النهاية إذا كانت السيمياء الحرفيّة للبوني، في الغالب، كثيرة البعد عن الاهتمامات الروحيّة, فهي منفتحة على الصوفيّة والمسالك الروحيّة. فالتصوّف لا يغلّف بشكل مصطنع بالاعتبارات السحريّة (السيميائية) لشمس المعارف، بل يندمج بشكل طبيعي برؤيته التوحيديّة للعالم والأشياء. والجريان الكبير للبَرَكة التي تروي العالم وتوفّر للناس القوّة والثراء والصحّة، هو

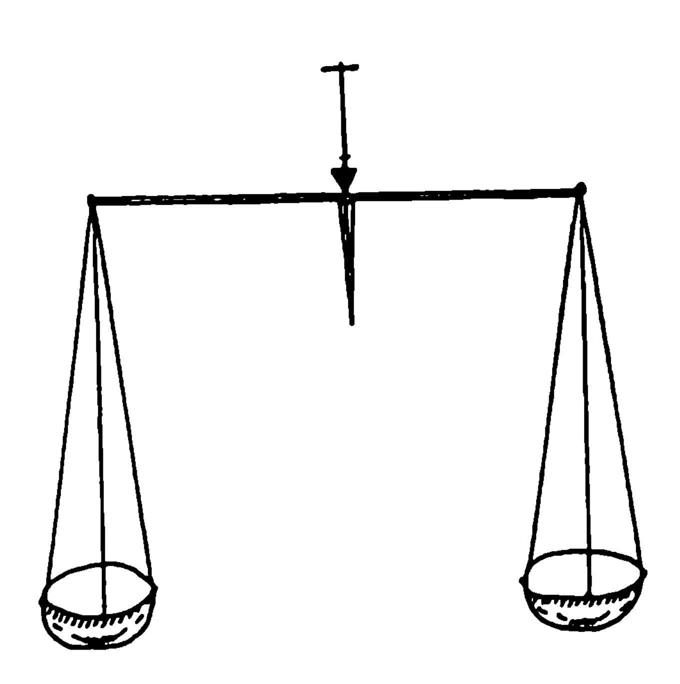
نفسه الذي يزيد القدرات السيميائيّة ويحثُّ على فهم الحقائق الباطنيّة: إنه الناقل العام للطف الإلهي. وما يميّز بالأكثر هنا الباطنيين أمثال البوني عن الفقهاء في الإسلام، هو أن البركة في السحر هي بمثابة سائل غازي غير ملموس، ولكنه فعّال وحاضر في العالم الأرضي. وهذا يختصُّ أيضاً بمجال التصوّف: فعندما يُدخل شيخ صوفي مريده في طريقته، ينقل إليه قوة ويفتح في داخله إدراكات باطنيّة وكأنه يقوم بنوع من "العمليّة الجراحيّة" للأعضاء اللطيفة[1]. ويستطيع قارئ شمس المعارف أن يهتمّ بجني هذه القوّة الكلّية من أجل غايات دنيويّة بحتة، كما يمكنه في الوقت عينه أن يتّخذ طريقاً صوفياً. فالخيار يعود إليه وحده، فلا تناقض بين هذَين الهدفَين اللذَين يختلطان غالباً في جمعيات (أو أفكار) المرابطين الأولياء.

وبعض هذه المعطيات المرسومة بإيجاز في كتاب البـوني تتيح لنا تقييماً أفضل لبعض جوانب الإسلام الشعبي الذي تطعّـم بالتصوّف في القرن الثاني عشر الميلادي. وهو توفيق بين عبادة إسلاميّة صادقة، واعتقاد عميق بالقوى السحرية للكلمة. وقد نما هذا الموقف وانتشر في الأوساط الريفية والحضرية على السواء،

---

1 - إن حقيقة الأشياء، هي أكثر تعقيداً برأي الصوفيين، لأنه يوجد قوى لطيفة بطبائع ووظائف مختلفة جداً، وتلك التي تتدخل في السحر الشائع، ليست هي ذاتها التي تنطوي عليها عملية التلقين في الطرق الصوفية.

وبأشكال ليست بالسذاجة التي يتحدّثون غالباً عنها، وتبقى إلـى أيّامنا هذه حيّة في مناطق عديدة في العالم الإسلامي، من أفريقيا ما وراء الصحراء[1] إلى الشرق الأدنى. ويستمر شمس المعارف مرجعاً مقروءاً باستمرار، وشاهداً على قـوّة ديمومـة بعـض الذهنيات وطرق التفكير، على الرغم من التغيّرات والانقلابـات الثقافيّة والاجتماعيّة.



1 - أنظر مقالة: "C. Hamès, Taktub ou la magie de l'écriture islamique" dans Arabica tome, XXXIV, 1987,p. 320.
مما يدل على سعة انتشار شمس المعارف في كل أفريقيا وخاصة السودان وأثيوبيا.



الباب الثالث

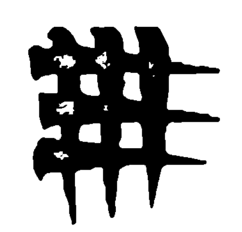
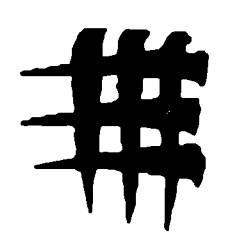
الصوفية والقرآن

فصول الباب الثالث:

1 - التفسير الصوفي وميزته بين مناهج التفسير الأخرى.

2 - إبراهيم في القرآن وعند الصوفيّة.

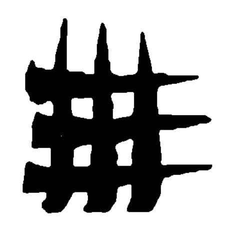
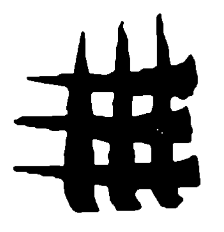
3 - الزمن والمعَاد في الإسلام.

الباب الثالث

الفصل الأول

التفسير الصوفي وميزته بين مناهج التفسير الأخرى



سنتناول في دراستنا هذه التفسير الصوفي للقرآن، فنعمد إلى عرض الملامح العامّة للسلوك التفسيري عند بعض المؤلّفين المسلمين المتصوّفين. وهو ما يسمّونه التفسير بالباطن أو التأويل.

ولكي تتّضح صورة هذا الأخير، لا بدّ من وضعه في موقعه الشرعي والتاريخي. ولا سيما مقارنته بسائر الطرق التفسيرية التي عرفها المسلمون.

وأول أسس التفسير الإسلامي السنّي بوجه عام، هو اعتبار القرآن نقلاً إلهياً محضاً، لم يكن للرسول محمد، صلعم، أي تدخّل في تأليفه على الإطلاق. وقد روى المؤرّخون المسلمون، وكتّاب السيرة النبويّة أخباراً كثيرة عن كيفية نزول الوحي على النبي محمد، صلعم، أبرزها أن الوحي بدايةً جاءه صدفةً. ثم قام وقرأ الآيات المنزّلة.

جميع السوَر القرآنية تُعتبر إذاً "إملاءً إلهيّاً" إذا جاز التعبير.

أما النبي محمد، صلعم، فقد أجمع المسلمون على أنه معصوم، لا يخطئ في أقواله، ولا في أفعاله. غير أنهم فرّقوا

بوضوح بين ما كان من الوحي – أي القرآن – وبين ما كان حديثاً مسنداً إلى الرسول، أو حديثاً قدسياً. وواضح هنا أن أهمّية القرآن تفوق دور الحديث. وإن غدا هذا الأخير تكملة لا غنى عنها في تفسير الكلام الإلهي.

إستناداً إلى مبدأ الوحي ومفهومه هذا، نستطيع أن نعي خطورة رواية سلمان رشدي الآيات الشيطانية، وما أثارته من ضجّة واستنكار في العالم الإسلامي قاطبة. وأخطر ما جاء فيها أن رشدي يصف النبي، صلعم، في قالب روائي أدبي، كما لو أنه قد أثّر في الملاك جبريل قصد تعديل الوحي. وحادثة الآيات الشيطانية رواها عدد من المؤرّخين، مثل ابن سعد والطبري. وتقول الرواية أنه بعد نزول الآية 20 من سورة النجم: (أفرءيتم اللَّت والعُزّى ومناة الثالثة الأخرى) قد دُسّ بعدها: «تلك الغرانيق العلى – وشفاعتهن لترتجى». وتعود هذه الإضافة وفقاً لبعض الروايات إلى رغبة الرسول، صلعم، في المصالحة مع قومه وقبيلته قريش. هذه الواقعة استند إليها رشدي في روايته، ليوحي، وإن في قالب قصصي، أن الرسول، صلعم، حرّف في الوحي. وهو تجديف عظيم بنظر غالبيّة المسلمين. وإن كان ذلك لا يبرّر بنظر الكثيرين من هؤلاء أنفسهم، الفتوى التي صدرت بحق هذا الكاتب. لسنا هنا في وارد تفنيد الروايات حول حادثة الآيات الشيطانية، والتي ذكرها كتّاب السيرة. ولا في مجال

تفصيل قضية رشدي، وقد أُهرق الكثير من الحبر في صدد المسألتين. كل ما كان يهمّنا من هذا الاستطراد، إعطاء مَثَل مباشر حول مفهوم الوحي في العقيدة الإسلامية. وبُعد الوحي كلّياً عن أيّ تدخّل بشري حتى من جانب الرسول نفسه، وحفظه بالتالي من أي تحريف. واستطراداً الاستنكار العارم الذي قد يثيره أيّ تشكيك بكل ذلك.

ونعود إلى صُلب موضوعنا حول مفهوم الوحي القرآني: فالقرآن إذاً، بحسب العقيدة الإسلاميّة، كلام إلهي. لا بل هو كلام غير مخلوق. والعقيدة الأخيرة هذه أثارت جدلاً طويلاً في العصر العباسي، إمتدّ من عصر الخليفة المأمون وصولاً إلى المتوكّل، بين المعتزلة وأخصامهم السلفيين. عُرفت هذه الأحداث بالمحنة، لما شهدته من اضطهاد، واضطهاد مضاد. تِبعاً لتأييد الخليفة الحاكم لهذا الرأي أو ذاك. إلى أن انتصرت فكرة الفقهاء والسلفيين والأشعري بأن القرآن غير مخلوق، وأصله في اللوح المحفوظ ﴿بل هو قرآنٌ مجيد، في لوح محفوظ﴾[1]. وفي أمّ الكتاب ﴿يَمْحُو اللهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾[2]، ﴿وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾[3]. وهذا ما يجعل المسلم المؤمن

---

1 – سورة البروج الآية 21 و 22.

2 – سورة الرعد الآية 39.

3 – سورة الزخرف الآية 4.

في "حالة تفسيرية" خاصّة. فدَور القرآنِ لا يقتصر على تبليغ الكلمات الإلهيّة. وإنما هو بحدّ ذاته تجلٍ إلهي، يحمل في ألفاظه حضرةً غيبية، تفيض فيمَن يتلوه.

والمؤمن حين يقرأ سورة في صلاته مثلاً، يُحضر نوعاً ما القوّة الإلهيّة ويتأثّر بها. والاعتقاد الإسلامي هذا يتضمّن بذار التجربة الصوفيّة. وفي هذا النطاق ذهب لويس ماسينيون إلى أن بداية الحركة الصوفيّة، ونمو الأذكار في التصوّف، تعود أصولهما إلى قراءة القرآن، وتدبّر ألفاظه ومعانيه. لا بد من الإشارة هنا، إلى أن إثبات نظريّة كهذه، يحتاج إلى وثائق تاريخيّة، ليست إلى الآن بحوزتنا. ولكن لا شك أن قراءة النصوص القرآنية، كانت من أُسس السلوك الصوفي.

رُوي عن جعفر الصادق- وهو السادس في سلسلة أئمة الشيعة، ويشترك الشيعة والسنّة في تبجيله (ت765 م) أنه خرّ مغشياً عليه أثناء الصلاة. فسُئل عن ذلك. فأجاب: «ما زلتُ أُردّد الآية حتى سمعتها من المتكلّم بها». ويرى أبو سعيد الخرّاز الصوفي البغدادي (ت في القرن الثالث ه) أن المؤمن قد يُصغي إلى تلاوة القرآن بطرق ثلاث:

الأولى كأنه يسمعه من النبي، صلعم. **والثانية** كأن النبي يسمعه من جبريل. أما **الثالثة** فكأن جبريل يسمعه من الله عينه.

وقد ذهب الصوفيّون إلى أبعد من ذلك. فاعتبروا أن قراءة

الكلمات المنزّلة صلاةً أم إذكاراً، تؤثّر في نمو الإنسان الباطني. وتؤدّي إلى نوع من التغيّر الشخصي. إنه تحـول خيميـائي، أو "تقليب جوهر"، وفقاً لتعبير الخيمياء الإسلامية. ورَوْحنة للجسد الشهواني. كما يوضح هنري كوربان في كتابه الجسد الروحي *et Corps spirituel terre céleste*.

لن نطيل الكلام والشرح، حول هذه العلاقة الخاصّة بالنصّ، كما خبرها الصوفيّة وتحدّثوا عنها. فـذلك لـيس فـي صـلب موضوعنا. وبالعودة إلى المناهج التفسـيرية نقـول أن علمـاء المسلمين شرعوا يفسّرون النص القرآني سورةً، سورة، وآيـةً، آية. وقد قام تفسيرهم بادئ ذي بدء على المنهج اللغوي وشـرح معاني الكلمات. بعدها أضافوا أحاديث نبويّة. ولكن أيضاً روايات إسرائيلية ونصرانية. وذلك لإيضاح القصص المتعلّقة بالأنبيـاء القدماء. وهذا ما عُرف بالإسرائيليات والنصرانيات في التفسير.

ومن التفسيرات القديمة التي وصلتنا، تفسـير مقاتـل بـن سليمان. وهو عالم مفسّر من آسيا الوسطى (767 م). وأكثر مـا يلفتنا في تفسيره، هو أنه يأخذ بعين الاعتبار الوجـوه المتعـدّدة لمعاني الألفاظ القرآنية. وإمكانية قراءة متعدّدة كانت أساسية في تطوّر التفسير الصوفي اللاّحق للقرآن. و"لبولس نويا" الراهـب والباحث اليسوعي تحاليل عميقة، ومهمّة في هذا الصـدد، فـي كتابه التأويل القرآني واللغة الصوفيّة، الصادر بالفرنسية.

بعدَ ذلك، تفرّعت المناهج التفسيريّة وتعـددت. فظهـرت طرق ثلاث لتوضيح معاني النص القرآني وهي:

التفسير العقلي، التفسير النقلي والتفسير الكشفي.

وسنعمد إلى شرح مختصر لكلٍ من هذه الأساليب الثلاثة.

1 - التفسير العقلي:

وهو محاولة لفهم معاني التنزيل تعتمد على بعض المبادئ العقلية الثابتة. وقد اعتبر المعتزلة – وهم يشكّلون أبرز المذاهب العقلانيّة في الإسلام، نشطوا في العصر العباسي الأول- اعتبروا أن الله يريد أن يساعد الناس ويهديهم إلى طريق النجاة. فأنزل لهم إذاً كتاباً مبيّناً، محكم المعاني، واضح التعبير. وقد منحهم كذلك قوة عقليّة تكفيهم لإدراك معاني التنزيل. فالعقل عند المعتزلة غدا مقياساً وأصلاً في مناهج التفسير.

وكَمَثلٍ لمنهج المعتزلة في التفسير، نأخذ موقفهم من تفسير آيات التشبيه والتجسيم، والتي أثارت جدلاً كثيراً بين المفسّرين، والفِرَق الإسلامية المختلفة. فقد طُرحت مسألة تفسير وفهم الآيات القرآنية التي تتحدّث عن يد الله مثل: ﴿يا إبليس ما منعك أن تسجد لما خَلَقْتُ بيديّ﴾[1] أو تلك التي تتحدّث عن عرش الله واستوائه على ذلك العرش مثل: الرحمن على العرش استوى

---

1 - سورة طه آية 5.

﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ أَلاَ لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ تَبَارَكَ اللهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾[1] وغيرها كثير إذ أن آيات التجسيم والتشبيه، عديدة في القرآن. يقول المعتزلة في تفسير هذه الآيات، أن ألفاظ اليد والعرش.. الخ هي مجاز يعبّر عن مقدرة الله على الخلق.

ومن ناحية أخرى فقد عالج المتكلّمون قضية القضاء والقدر. فبعض الآيات تثبت مسؤولية الإنسان وجزاء أفعاله. وأخرى تؤكّد أن الله هو الذي يجعل الكافر كافراً، حتى يُلقى في النار.

وفي هذا الصدد ذهب المعتزلة أن الله لا يريد إلاّ الأصلح. ولا يجزي إنساناً، إلا وهو قادر على اختيار أفعاله. فردّ عليهم متكلّمو السنّة. ونجد في تفسير فخر الدين الرازي وهو من كبار متكلّمي السنّة، الكثير من حجج المعتزلة، يوردها ويناقشها مناقشة عميقة.

وستكون لنا عودة إلى هذا التفسير.

2 – التفسير النقلي:

وهو أهم المناهج المعتمدة في العالم الإسلامي. إذ أجمع

---

1 – سورة الأعراف آية 54.

المسلمون السنّة على أن الأصل الثاني في إثبات العقائد، ومبادئ الفقه، هو النقل، أي تعاليم السلف. وفي طليعتها ترد الأحاديث النبويّة المتعلّقة بالتفسير. ثم الأخبار المرويّة عن الصحابة أمثال أبي بكر، علي بن أبي طالب، أبو هريرة، عائشة ... وغيرهم. ثم عن التابعين أمثال مجاهد وعكرمة. أي مَن كانوا تابعين للصحابة ولم يروا الرسول، صلعم، مباشرة. ثم عن تابعي التابعين.

والمبدأ الرئيسي أن السلف أقرب إلى الأصل. ولكن منهاج التفسير بالنقل والظاهر، يقوم في الحقيقة على رؤية متكاملة للإنسان وعلاقته بالإله. فالإنسان، وفق هذه الرؤية – ضعيف. عقله ضعيف. قد يصيب وقد يخطئ. ولكنه، في أية حال، عاجز عن اكتشاف الحقائق الدينية. كما أنه عاجز عن سلوك صراط مستقيم. لا بدّ إذاً للإنسان من وحي يهديه، ومن رسول يعلّمه ويربّيه.

وهكذا فالمعتزلة – برأي أهل السنّة، مخطئون عندما يتكلّمون على العقل. ويُستحسن بالتالي تجنّب الآراء الشخصية المحضة، عندما تغيب الدلائل النقلية. وإذا ظهرت بعض التناقضات المنطقيّة في النص القرآني، فهذا يعود إلى ضعف قوّة الإدراك عند المفسّر.

ولتوضيح الفرق بين منهجي التفسير النقلي والعقلي، نورد

بعض الأمثلة:

يؤكّد القرآن أن الصدّيقين يرون الله في الآخرة: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ، إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[1] وجواباً على السؤال كيف ذلك والله ليس بمادّي أو محسوس. يقول أهل النقل وعلماء الكلام السنّة، أن الرؤية هذه حقيقية، ولكن بطريقة تفوتنا. ولايجب أن نسأل عنها. إنه مبدأ "بلا كيف". وبشأن التناقض الظاهر، بين الآيات التي تؤكّد مسؤولية الإنسان في أفعاله، والأخرى التي تشير إلى قضاء الله وقدره المطلق، توصي العقيدة السنيّة المؤمنين بالقول بالرأيين معاً. دون أن نسأل الله عن حكمته التي يستحيل على البشر فهمها.

3 - التفسير الكشفي:

وهو المنهاج الثالث في تفسير القرآن، ويعرف أيضاً بالتأويل. ويقوم على فكرتَين أساسيّتين هما:

1 - أن المعنى الظاهر للآيات لا يفسّر سوى جزء من الكلام الإلهي. فللآيات وجوه عديدة. إذ لها معانٍ ظاهرة وأخرى باطنة. كما نصّ حديث نبوي: «أن للقرآن ظهراً وبطناً. ولبطنه بطناً، وإلى سبعة أبطن». ويؤول الصوفيون الظهر بأنه المعنى الظاهر الواضح للآية، والبطن بأنه المعنى أو المعاني الخفيّة

---

1 - سورة القيامة الآية 22 و 23.

التي لا يدركها إلا أهل الكشف.

2 – يستطيع الإنسان فهم معاني القرآن الباطنة. فمتى صفا قلبه وخلُصت نيّته، يمكنه أن يقبل هذه المعاني التي تتجلّى في قلبه بصورة كشفيّة، وليس عن طريق الدراسة أو الاستدلال. أن الصوفي "يذوق" نوعاً ما هذه الواردات.

والصوفية، إجمالاً، لا يخالفون التفسير النقلي العام للقرآن. ولكنّهم يضيفون إليه أبعاداً أخرى، ذوقية وشخصية.

وقد غدا القرآن في مؤلّفات الصوفيّة دليلاً في السلوك إلى الله بالله ثم في الله. يقول القاشاني: «وقيل مَن فسّر برأي فقد كفر، وأما التأويل (الصوفي) فلا يبقي ولا يذر. فإنه يختلف بحسب أحوال المستمع وأوقاته، في مراتب سلوكه وتفاوت درجاته. وكلّما ترقّى في مقامه انفتح له باب فهم جديد وأطلع عليه لطيف معنى عنيد»[1].

وقد اعتمدنا في دراستنا هذه على عدّة تفاسير صوفيّة أهمها:

1 – حقائق التفسير:

لعبد الرحمن السّلمي (نيسابور، ت 1031م). كان السلّمي

---

1 – القاشاني، تفسير الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي، بيروت، ج 1 ص 6.

عالماً وعارفاً ومتصوّفاً أصيلاً. وله مؤلّفات عديدة، أبرزها طبقات الصوفيّة. أما تفسيره فهو عبارة عن مجموعة من أقوال المشايخ القدماء في تأويل آيات التنزيل. ومنهم جعفر الصادق، الجنيد، الحلاّج، ابن عطاء الآدمي رفيق الحلاّج وتلميذه. وتعود أهميّة هذا التفسير إلى أنه حفظ لنا كثيراً من أقوال وتأويل أئمّة التصوّف هؤلاء. بعد أن ضاع الكثير من مصنّفاتهم.

صدر هذا التفسير مؤخراً في بيروت في طبعة لدار الكتب العلمية.

2 – لطائف الإشارات:

للقشيري (ت 1072م). وقد كان، أديباً ومتكلّماً شهيراً في زمانه. وله الرسالة القشيريّة في التصوّف. وتفسيره هذا كامل ومتسلسل وفق السوَر والآيات.

3 – عرائس البيان في تفسير القرآن.

للشيخ الشيرازي روزبهان بقلي.

4 – كشف الأسرار وعدّة الأبرار.

لرشيد الدين ميبدي. تفسير باللغة الفارسية. وهو في الغالب تعليق على لطائف الإشارات.

5 – تأويلات القرآن:

للقاشاني في (1329). وينتمي القاشاني إلى مدرسة ابن عربي. ونشر تفسيره تحت عنوان تفسير الشيخ الأكبر. بيروت 1968.

تفسير الفاتحة وفقاً للمناهج الثلاثة

ولكي نأخذ فكرة واضحة، وعملية عن المناهج التفسيرية، والفوارق بينها. سنعرض هنا لتفسير سورة الفاتحة، وفقاً لهذه المناهج الثلاثة:

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ1

الْحَمْدُ للهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ 2 الرَّحْمَنِ الرَّحِيم 3 مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ4 إِيَّاكَ نَعْبُدُ وإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ 5 اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ 6 صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلاَ الضَّالِّين7

التفسير العقلي للفاتحة:

– لقد صنّف فخر الدين الرازي صفحات مطوّلة في تفسير الفاتحة. ولا مجال هنا لذكر مضمونها. وننقل عن تفسيره باختصار: يتساءل الرازي عن معنى إسم في: بسم الله الرحمن ... ما الإسم، ما هي علاقته بالمسمّى؟ أهو غير المسمّى، وعلى

ماذا يدلّ؟ أهو نفس المسمّى؟ وهذا محال. وبالفعل إذا لفظنا كلمة "ثلج" أو كلمة "نار" فلن يصير فمنا أكثر برودة أو حرارة، بمجرّد لفظ هذه الكلمة أو تلك.

- ويستمرُ الرازي في طرح الأسئلة: ما هي ماهية الكلام والنطق؟ هل هو توقيفي أم إصطلاحي؟ ومسألة أصل اللغة هي بالحقيقة جدّ حسّاسة في علم الكلام الإسلامي. فهل اللغة أمر مقرّر من الله تعالى، أم أنها اصطلاح بشري؟ وإذا كان القرآن كتاباً قديماً وغير مخلوق، فما هو إذاً وضع الكلمات العربية التي تُقرأ وترتّل؟

ومن ثم ينتقل الرازي إلى قضيّة الأسماء: إلى ماذا يرجع اسم "الله" مثلاً. وهو يفرّق بين أسماء الذات مثل الباقي والقديم. وأسماء الأفعال (المصوّر أو الغفور..) والتي تفترض علاقة بين الإله والمخلوقات.

التفسير النقلي للفاتحة:

ما يورده الرازي نموذج للتفسير العقلي. أما التفسير النقلي للفاتحة، كما نجده في "جامع البيان" للطبري مثلاً، فهو يتبع اتجاهات جدّ مختلفة. إذ يشدّد مثلاً على الاتجاهات الفقهيّة. فيطرح أسئلة مثل: هل يجب إدراج البسملة في ترتيل الفاتحة

أثناء الصلاة؟ هل يجب تلاوتها جهراً أم سراً؟ وكذلك يلحّ الطبري على الأخبار المتعلّقة بهذه السورة. فيتساءل: هل الفاتحة جزء من التنزيل؟ أم لا؟ ويورد تأكيدات أُبي بن كعب، وعثمان بن عفّان وعلي بن أبي طالب في ذلك، ونفي عبدالله بن مسعود.

ويجب أن نتذكّر هنا أنه عندما قام عثمان بن عفّان الخليفة الثالث بجمع القرآن وتثبيت المصحف الرسمي، كان ثمّة اختلافات مهمّة حول حدود النص. فعبدالله بن مسعود، الصحابي الجليل مثلاً كان يستثني من القرآن الفاتحة والمعوذتين، أي سورتَي الفلق والناس. ولا يعتبرهما جزءاً من التنزيل.

ولكن وفي غياب الوثائق، وفي الوضع الحالي للدراسات القرآنية، ليس من الممكن تحديد المدى الحقيقي للاختلافات هذه.

وينتقل بعدها الطبري إلى سؤال آخر: متى أنزلت الفاتحة أفي مكّة، على ما أجمع غالبية الصحابة. أم في المدينة؟ حسب خبر رواه مجاهد بن جبر عن أبي هريرة.

ويضيف كلُّ الأخبار تشدّد على الأهمية البالغة لهذه السورة.

إذ تُعتبر أمُّ القرآن والسبع المثاني وفقاً للآية: (ولقد أتينك سبعاً من المثاني والقرآن العظيم)[1]. وقراءتها تعادل قراءة التوراة والإنجيل والزبور، حسب الرواية، أو القرآن حسب رواية

---

1 - سورة الحجر أية 87 .

أخرى. ويذكر الطبري أيضاً قصّة تجهّد عمر بن الخطّاب، قارئاً الفاتحة، وقوله إنها صلاة الملائكة.

وينتقل الطبري بعدها إلى قضية أخرى: هل كانت البسملة جزءاً لا يتجزّأ من السورة؟ كما أكّد ذلك المذهبان الحنفي والشافعي. أم لا؟ وفقاً لرأي المذهب المالكي. ويتساءل بعدها ما الفرق بين الرحمان والرحيم؟ فيقول الأول يكون عاماً بعالمي الدنيا والآخرة. أما الثاني فخاص بالمؤمنين فقط، أو خاص بالآخرة.

ثم لاحظ الطبري أن الآية تنصّ على الحمدلله، وليس "أحمد الله". ذلك أن الله يستحق الحمد على الإطلاق، بصرف النظر عن وجود الحامدين.

ما المقصود بالعالمين؟ يسأل الطبري: ويجيب إنها وفقاً لمعظم الأخبار عوالم الأنس والجن والملائكة. بالإضافة إلى عوالم الحيوان والنبات.

وتذكر التفاسير بالنقل، ومنها الطبري، الكثير من المناظرات حول القراءتين: "مالك يوم الدين، وملِك يوم الدين. وكلتاهما مقبولتان. مع أن المعنى يختلف جدّ الاختلاف. أما يوم الدين فيفسّر عادة بيوم القيامة والجزاء.

والصراط هو الطريق، ويعني هنا الدين أو الشريعة. ويذكر المفسّرون أن هذا المفرد (اللفظ) أصله أعجمي. وهو في الحقيقة

مشتقّ من الكلمة اللاتينية *stratum*. وهذه نقطة مهمة في تناول القضية المذكورة سابقاً، حول ماهيّة لغة القرآن التوقيفية أم الاصطلاحية؟

"المغضوب عليهم" تعني اليهود. والضالّون هم النصارى حسب مجموعة من الأحاديث النبويّة.

هذه إذاً بعض نماذج من التفسير بالظاهر. سبقتها نماذج من التفسير العقلي. ماذا إذاً عن التفسير الكشفي؟ وكيف يفسّر الصوفيون الفاتحة، من ناحيتهم. وقد عدنا في ذلك إلى التفاسير الصوفيّة المذكورة آنفاً.

التفسير الكشفي للفاتحة:

1- ما معنى الباء؟ إنها أوّل الخلق. فالألف عبارة عن الذات الإلهية . أما الباء فهي الصورة الأولى الكاملة التي أبدعها الله. وهذا يرجعنا إلى تأمّلات من نوع القبّالة *Cabbale* – أي التصوّف اليهودي- وقد قال بعض متصوّفي الإسلام أن الله خلق العالم وبناه بالكلمة. وأن الثمانية والعشرين حرفاً تعبّر عن كامل سيرورات (ميكانيسمات) الكَون. والألف تتعلّق بشكل عام بالجوهر الإلهي. أمّا الباء فبالعقل الكلّي، إذا استعملنا تعابير الفلاسفة. ونجد هذه الفكرة في التصوفَين اليهودي والإسلامي على حدّ سواء. ويذكر ابن عربي، في الفتوحات المكيّة، مناقشة دارت

بينه وبين حبرٍ يهودي على الشكل التالي: وقال لنا بعض الإسرائيليين من أخبارهم: مالكم في التوحيد حظٌ لأن سوَر كتابكم تبدأ بالباء. فأجبته ولا أنتم، فإن أول التوراة بالباء، فأفحم [1].

2- اسم الله: لا يطيق الإنسان المخاطبة "بالله مباشرة".

قيل لو افتتح كتابه باسمه (الله) مباشرة لذاب تحت حقيقتها، إلا مَن كان محفوظاً من نبي أو وَلي [2].

الله هو اسم للذات منفصلة عن المخلوقات. يدعوه إلى الوحدانية وليس للنفس فيه نصيب[3].

فالإسم الله يودي الإنسان إلى ما بعد النطق والكلام[4].

3 – ما الفرق بين الرَّحْمَنِ والرَّحِيمِ ؟

يقول القشيري :

«فالرحمان خاص الإسم عام المعنى. والرحيم عام الإسم خاص المعنى. فلأنه رحمان رزق الجميع بما فيه راحة ظواهرهم. ولأنه رحيم وفّق المؤمنين لما به حياة سرائرهم (...). والرحمان ممّا أعطي من العرفان، والرحيم ممّا تولّى من الغفران»[5].

---

1 - إبن عربي، الفتوحات المكية، بيروت، دار صادر، ج 1، ص83.

2 - السلمي، حقائق التفسير ج 1 ص 35.

3 – م.ن. ص 38.

4 – م. ن . ص 38.

5 - القشيري، لطائف الإشارات، 1 ص47.

أما القاشاني فيورد في الفرق بين الرحمان والرحيم :

«الرحمان هو المفيض للوجود والكمال على الكلّ، بحسب ما تقتضي الحكمة. والرحيم هو المفيض للكمال المعنوي المخصوص بالنوع الإنساني بحسب النهاية. ولهذا فقد قيل: يا رحمان الدنيا والآخرة ورحيم الآخرة»[1].

وختاماً فالإسمان متفقان، ويدلاّن على أن الرحمة والمودّة بدء كل شيء.

4 – الحمد لله :

معناه الأصلي الشكر لله. يعدّ القشيري أربعة أطوار لأربع طوائف في الحمد[2]:

- فمنهم من يحمدونه لأجل نعمه ومننه.
- وآخرون يحمدونه لما لقوا من لطائف مننه الروحية في قلوبهم .
- وطائفة أخرى يحمدون الله لذاته، لما هو مستحقٌ للحمد فقط.
- وهناك قوم استغرقوا في ذات الله، وفنوا فيها "فهم به يعبّرون ومنه إليه يشيرون (...). كما قالوا بيان بيان الحق أنت بيانه وكل معاني الغيب أنت لسانه".

---

1 - القاشاني تفسير إبن عربي، ج 1 ص 10.

2 - القشيري، ج1 ص 46 .

وهذا معنى قول القاشاني: "فهو الحامد والمحمود تفصيلاً وجمعاً، والعابد والمعبود مبدأ ومنتهى"[1].

5 – ربّ العالمين:

وهنا قصّة لطيفة رواها السّلمي عن الجنيد: قال رجل بين يدي الجنيد: الحمد لله. فقال : أتمّها كما قال الله تعالى: يعني قل الحمد لله رب العالمين. فقال الرجل: ومن العالمين يُذكر مع الحق. فقال: قُله يا أخي، فإن الحدث إذا قُرن بالقديم لا يبقى له أثر.

ملاحظة الجنيد هذه، تتخطّى "الآداب الصوفيّة" البسيطة. فهي توحي أن العالم المخلوق، فانٍ. وإن يلتصق، أو يذكر مع الله، يصير وكأنه أبدي، ممهور ببعد لا زمني.

6 – الرحمن الرحيم:

هناك تشديد على وجوه المودّة أصلاً للكون والكائنات.

قال بعضهم: رحمان بذاته، والرحيم بنعوته وصفاته(السلمي ج 1 ص 35) ففي أية حالة، فالرحمة هي المنبع للوجود.

7 – مالك يوم الدين:

يوم الدين يوم الكشف والإشهاد (السّلمي ج 1 ص 36).

---

1 – القاشاني، م.س. ج1 ص10.

فالوصول إلى الحضرة الإلهية يماثل نوعاً ما موتاً ثم قيامة. حسب معنى الحديث "موتوا قبل أن تموتوا".

8 – إيَّاك نعبد وإيَّاك نستعين:

يقول التستري إن اسم العبد مشتقٌ من العبادة. وهو يريد أن يقول بذلك أن المعنى الأول لكلمة عبد، ليس "الخادم" أو المسترقَ المستعبَد، بل "العابد" لربّه.

يقول السّلمي: إيَّاك نعبد بقطع العلائق والأعواض، وإيَّاك نستعين على الثبات على هذا الحال. وأيضاً إيَّاك نعبد بالدعاوى، وإيَّاك نستعين أن تُسقط عنا الدعاوى، وتردّنا إلى رياض الحقائق، (السلمي ج 1 ص36).

وهكذا فقد تجنّبوا قضية القضاء والقدر. إذ ورد في تفسير السّلمي في سياق تفسير إيّاك نعبد.. "مَن أقرّ بإياك نعبد وإياك نستعين فقد برئ من الجبر والقدر، (السلّمي ج 1 ص 38).

9 – أهدنا الصراط المستقيم:

لأن الإنسان لا يقدر على الوصول إلى الحق، ولو اجتهد. أي: "أزل عنا ظلمات أحوالنا لنستضيء بأنوار قُدسك عن التفيّؤ بظلال طلبنا، وارفع عنا ظلّ جهدنا فنعبدك بك" (قشيري ج 1 ص 47).

وثمّة تأويل آخر لهذه الآية: أي أرشدنا إلى طريق المعرفة

متى نستقيم معك بخدمتك. وهذا دعاء المريدين في هذه الآية.(السلمي ج 1 ص39) وأخيراً أهدنا الصراط بالعبودية عن الصراط لئلا يكون مربوطاً بالصراط والاهتداء إليه (السلمي ج 1 ص 39).

وهذه الملاحظة الأخيرة تذكّر بشطحات كثير من الصوفيّة:

في آخر طريقه، يظهر للصوفي أن ليس من طريق: فالله كائن أبداً وفي كل مكان.

10- الذين أنعمت عليهم:

تأويله: مقام الذين أنعمت عليهم بالمعرفة وهم العارفون. (السلمي ج 1 ص 41) والذين أنعمت عليهم بفناء حظوظهم وقيامهم معك بحسن الأدب (...) ولم يشاهدوا معك سواك (السلمي ج 1 ص 43).

11- غير المغضوب عليهم ولا الضالين:

يذهب القاشاني إلى أن المغضوب عليهم هم الذين وقفوا عند الظواهر، وغفلوا عن البواطن على مثال اليهود.

بينما الضالّون، هم الذين وقفوا مع البواطن، وغفلوا عن ظاهريّة الحقّ "على مثال النصارى الذين شدّدوا على الزهد والرهبانية".

والمسألة التي يثيرها التأويل لهذه الأخيرة غاية في الدقّة

والأهميّة. فالتفسير هنا هو من نوع "السـيكولوجيا الروحيـة". فليس المقصود المجموعات التاريخية من يهود ونصارى. وإنما نماذج روحيّة في قلب الحركة الصوفيّة عينها.

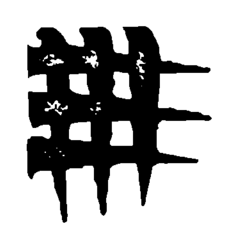
ومعنى الفاتحة العميق، السلوك إلى الله والتخلّي عن كلّ ما سواه. "بسم الله" تعني باسم الله وحده، ولاشيء غيره.

رب العالمين تعني أن لا شيء في العالم يفلت من التبعيّـة الواجبة لله. أما أيَّاك فتأويلها أنه المخاطَب الواحد الأحد من أليه وحده تُرفع كل الصلوات.

وكما قال بعضهم «قولوا باسم الله أي بي فانتسبوا، ودعـوا انتسابكم إلى آدم»، (السلمي ج 1 ص 35).

ومعنى دعاء الفاتحة: لا تجعلني ممَّن يرضى بجميع ما هو دونك عوضاً عنك، (السلّمي ج 1 ص 31).

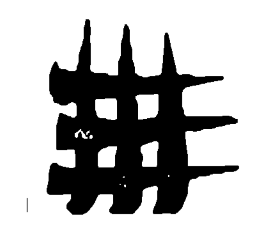
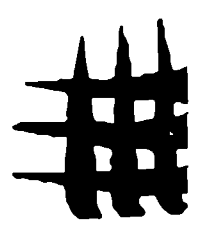
وخلاصة القول أن الفاتحة في الفكر الصوفي هـي دليـل لقراءة القرآن كلّه. وإلا حُرم القارئ لطائف معانيه.




الباب الثالث

الفصل الثاني

إبراهيم في القرآن وعند الصوفية

مواضيع الفصل الثاني/الباب الثالث:

- روايات القرآن عن إبراهيم.
- مدارس التفسير القرآني.
- اكتشاف إبراهيم لله.
- تضحية إبراهيم بوشائج القربى.

أودّ في هذا البحث أن أُبرِزَ بعض الملامح الأساسية لرسالة إبراهيم الروحيّة، وأبعادها في القرآن الكريم.

ومعلوم أن القرآن لم يقتصر على ذكر دعوة محمد الدينيّة إلى وثنيي مكّة. ولكنه، إضافة إلى ذلك، يورِدُ قصص وأخبار بعض الأنبياء الموحّدين.

هذه القصص مُستقاة، في الغالب، من الكتاب المقدّس، وغيره من المصادر والروايات اليهودية والمسيحية. أمثال قصّة النبي نوح، موسى وأخيه هارون، يحي بن زكريا، وعيسى بن مريم وغيرهم من الأنبياء.

وفي مصاف الأنبياء يفرد القرآن لإبراهيم مكانةً خاصة رفيعة.

هذه المكانة تتجلّى، كمًّا ونوعاً فيما يورِدُه القرآن عن إبراهيم.

إذ يأتي ذكره فيه سبعٌ وثلاثون مرّة، في عدد من الآيات يبلغ المائتين والخمس والأربعين آية.

في حين يظهر إبراهيم كمثالٍ وأُسوة للأنبياء. وممثّلٍ لـدين الفطرة، أي الإسلام الأول. ذلك الدين الذي أقامه اللهُ مُـذ خلَـقَ الإنسان، وفق العقيدة الإسلامية.

دور إبراهيم هذا، لا يقلُّ خطـورة عـن دور موسـى أو عيسى. ولكنَّ هذين الرسـولَين مرتبطـان تاريخيّـاً بالهيوديّـة والمسيحيّة، أكثر مما كان إبراهيم. إبراهيم في القـرآن مـؤمن مستقلّ عن الديانتَين المذكورتَين ﴿ما كان إبـراهيم يهوديـاً ولا نصرانياً ولكن كان حنيفاً مسلماً وما كان من المشركين﴾[1].

وفي سورة البقرة يورد القرآن على لسان إبراهيم ﴿ربّنـا إجعلنا مسلمين لك ومن ذريتنا أمةً مسلمةً لـك﴾[2]. لقـد كـان إبراهيم أباً لإسحق ومن خِلاله أباً للأمّة اليهوديّة. كما كان أبـاً لإسماعيل ومن خلاله أباً للأمّة العربية. دون أن يؤدّي ذلك إلـى قيام ديانة عرقية خاصة بـالعرب. فـإبراهيم هـو بمثابـة أبٍ للمؤمنين الحنفاء أجميعن. ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ للهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ وَاتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَاتَّخَذَ اللهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلاً﴾[3].

---

1 - سورة آل عمران آية 67.
2 - سورة البقرة آية 138.
3 - سورة النساء آية 125.

روايات القرآن عن إبراهيم

ماذا يقصُّ لنا القرآن عن إبراهيم:

لقد اصطفاه الله ﴿لقد آتينا إبراهيم من قَبْلُ وكنّا به عالمين﴾[1].

ثم اتخذه الله خليلاً له كما سبق في الآية التي أوردنا.

اكتشف إبراهيم ماهيّة ربّه تدريجياً. وذلك عن طريق مشاهدته للكَون. بعدما خاصم أباه وقومه الذين لم يصدّقوه. وحطّم أوثانهم. فألقوه في أتون نار. ولكن الله نجّاه منه.

بعدها هاجر إبراهيم إلى ﴿الأرض التي باركنا فيها﴾[2]، أي بلاد الشام وفلسطين بشكل أدقّ، كما يورد المفسّرون. وهناك أعطي ولدان: إسماعيل وإسحق. والأخير كان من زوجته العجوز، كما ورد في سِفر التكوين.

طُلب من إبراهيم ذبح ابنه. ولولا أمرٌ إلهي ثانٍ لفعل ذلك.[3]﴿فلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ﴾.

يجدر التوقّف هنا عند نقطة اختلف عُلَماءُ المسلمين حولها. من كان ذاك الولد الذبيح: أهو إسحق ابن الحرّة، أم

---

1 - سورة الأنبياء الآية 71.
2 - سورة الأنبياء آية 71.
3 - سورة الصافات الآية 103 ت.

إسماعيل ابن هاجر الأَمَة. فالقرآن لم يسمِّ أياً منهما.

ولكن ما يهمّنا هنا. وقبل أن نعود إلى مناقشة هذه النقطـــة، ليس هويّة الذبيح. بل عمليّة الذبح بالذات، "الأضحية". وبالتــالي إيمان إبراهيم.

هنا يظهر اختلافٌ بيّن، بـــين الـــنص القرآنـــي والكتـــاب المقدّس.

هذا الاختلاف يتجلّى في ما يورده القرآن من إقامة إسماعيل في مكّة. ومن ثمّ رحيل إبراهيم إليها ليَلْحَقَ به. ويضيف القرآن أنهما بَنَيا الكعبة أي بيتَ الله في مكّة. وأقاما مناسك الحج. نلاحظ في نهاية هذا السياق، أن إبراهيم هو رسول الإيمان الخالص وفقاً للقرآن. فهو لم يُبْعَث إلى قومٍ للتهديد كما نوح، أو موسى، أو هود وصالح. وإنما بُعِثَ ليشهد لإيمانه.

لا مجال لنا الآن، في تحليل كل ما رواه المفسّرون، حول هذا الموضوع.

وأكتفي بإبراز نقطتين مما روَوا. تَبْدُوان لي في غاية الأهميّة.

1 - **الأولى** هي اكتشاف إبراهيم التدريجي للايمان. **والثانية** هي تضحيته بِوَشائِج القربى الدموية التي تربُطُهُ بأبيه أولاً، وبابنه ثانياً. وذلك في سبيل الله.

مدارس التفسير القرآني

ولشرح هاتين النقطتين عند مختلف المفسّرين، يقتضي بنا الأمر التوقف أولاً عند أنواع التفسير ومَدارِسِهِ.

فالقرآن، كما نعلم، هو أساس الإيمان والتشريع عند جميع المسلمين بلا استثناء. غير أن كلّ قراءة له تقتضي فهماً وتحليلاً. وما من فهم مجرّد من الآراء المُسْبَقة. وبتعبير آخر كلّ قراءة يصحبها تفسير ضمني.

والتفسير الإسلامي للقرآن بحر واسع. فقد دبّج المفسرون ألوف الصفحات، لشرح كل كلمة، بل كل حرف، من النص المنزل.

وقد ميّز العلماء بين ثلاث اتجاهات في التفسير، كما سبق وأوردنا في فصل التفسير الصوفي:

1 - أولاً: التفسير النقلي، وهو يعتمد أساساً على الأحاديث النبويّة والأخبار المرويّة عن الصحابة وتابعي الصحابة وتابعي التابعين.

وأبرز وأهم ما وصلنا من التفسير النقلي هو بلا ريب تفسير الطبري المسمى **جامع البيان في تفسير القرآن**. وابن جرير الطبري فقيه ومؤرّخ كبير (ت 329 م). هذا التفسير يجْمَعُ كلّ ما عثر عليه الطبري من معلومات. وما نُقل إليه من شروحاتٍ للكِتاب، حتى ولو كانت متناقضة.

ففي موضوع إبراهيم مثلاً، يروي الطبري عن عكرمة عن ابن عباس، أن ذبيح إبراهيم كان ابنه إسحق. ثم يورد خبَرين، واحداً عن عامر الشعبي، والآخر عن مجاهد بن جبر، والإثنين معاً عن ابن عباس أن الذبيح كان إسماعيل.

2 - ثانياً: **التفسير العقلي**، وهو يعتمد على قوة الاستنباط والمنطق لإيضاح ما ينبغي إيضاحه من الآيات. ففي قصة إبراهيم التي تهمّنا، وحول اكتشافه حقائق الإيمان، يتساءل المفسّرون ماذا تعني رؤيا الملكوت ومشاهدة آيات الحق؟ ويحاولون الإجابة على ذلك. وسنعتَمِدُ في سياق حديثنا على تفسير الفخر الرازي المسمّى **مفاتيح الغيب**، كنموذج للتفسير العقلي. وفخر الدين الرازي فيلسوف ومتكلّم سنّي.

3 - **أما الاتجاه الثالث في التفسير فهو التفسير الكشفي**، وهو ينتج عن تجربة روحيّة خاصة لا تستند إلى المرويّات والأحاديث المنقولة ولا إلى طرق الاستنباط والمنطق. يقارن الصوفيّون هذه التجربة بكشف الحجاب. ويعتقدون أن مُراد القرآن لا يقتصر على معاني الآيات الظاهرة، بل يتعدّاه إلى المعاني الباطنة اللطيفة.

وهم يوردون كدليل على ذلك الحديث عن الرسول:«إن للقرآن ظهراً وبطناً ولبطنه بطناً وإلى سبعة أبطن».

فالظهر عندهم يرجع إلى المعنى الظاهر للآية، بينما يعود

البطن إلى المعنى الخفي. وبالنسبة لهم لا نهايةَ لمعاني القـــرآن. وكل متصوّف قد يعثر على المعنى الإيثاري للكلمة.

معنى خاص لَحْظَةَ تجربته وحاله. معنى يلائم هذه التجربة والحال.

وقد ألّف بعض كبار مشايخ الصوفيّة تفاسير ضخمة. سبقت الإشارة إليها في البحث السابق. ونُعيد عرض بعضها هنا.

- **حقائق التفسير** لعبد الرحمن السّلمي (ت نيسابور 1031م). وهو عالم وعارف صوفي أصيل. له مؤلّفات عديدة. أما تفسيره فهو عبارة عن مجموعة أقوال مشايخ الصوفيّة القدماء في تأويل آيات التنزيل.

من هؤلاء المشايخ إبن عطاء، الجنيد، والحلاّج وغيره..

- **لطائف الإشارات**، للقشيري (ت1073م) وهو أديب ومتكلم اشتهر في عصره. له الرسالة القشيريّة في التصوّف. وقد ألّـــف تفسيراً متسلسلاً كاملاً للقرآن.

عرائس البيان في تفســير القــرآن، للشــيخ الشــيرازي روزبهان بقلي (1109م) وقد عدنا إلى الطبعة الحجرية الهنديـــة القديمة. إذ لا نزال نفتقر إلى نشر حديث لهذا النص المهم.

كشف الأسرار وعده الأبــرار، لرشــيد الــدين ميبــدي- بالفارسية وهو في الغالب تعليق على **لطائف الإشارات**.

وآخر ما نورده من تفاسير صوفية هــو **تــأوّلات القــرآن**

للقاشاني (1329 م) وهو من مدرسة ابن عربي. نُشِرَ تفسيرهُ في بيروت بعنوان **تفسير الشيخ الأكبر** عام 1968. ولنا دراسة بالفرنسية حول هذا التفسير.

اكتشاف إبراهيم لله

نعود، بعد هذا الاستعراض لمدارس التفاسير، إلى موضوعنا الأساسي، ألا وهو مسألة كشف الإيمان عند إبراهيم.

والسؤال الذي يُطْرَحُ هنا هو التالي: كيف يُؤْمِنُ الإنسان. ولماذا يكفر الكافرون؟

يصف القرآن اكتشاف إبراهيم ماهيّة ربّه، من خلال تأمّله للكواكب. وهي قصّة قديمة يذكرها فيلون الإسكندراني في رسالته. فقد كان فيلون يبتغي إظهار التوافق بين الوحي التوراتي والفلسفة الإغريقية. فصنّف كتاباً عن إبراهيم. وشرح فيه كيف اكتشف هذا الأخير وحدانية الله، وأُسُسَ الأخلاق، من خلال تأمّل ظواهر الطبيعة. فغدا النموذج الأمثل للإيمان.

وكذلك يذكر فلافيوس يوسوفيوس *Flavius Josèphe* قصّة إبراهيم هذه، في كتابه الآثار اليهودية القديمة. فقد أراد أن يبيّن للرومان أن الشعب اليهودي، ليس أقل حضارة من غيره من الشعوب. فروى هو أيضاً قصّة بحث إبراهيم، واكتشافه الله بالدراسة والتفكّر والتأمّل.

ونجد القصّة عينها، بأشكال مختلفة في الأسفار المنحولة اليهوديّة والمسيحيّة. وأبرزها إثنان: كتاب اليوبيلات *Livre des Jubilés* ورؤيا إبراهيم.

فكتاب اليوبيلات، وهو من كتب الأسّينيين على الأرجح. يكمّل كل مقاطع كتب الأسفار الخمسة الأولى من الكتاب المقدّس. ويعطي جملة تفصيلات وفقاً لأسلوب المدراش. ونجد فيه تأملّاً لإبراهيم أمام الكواكب يشبه ما يرويه القرآن ويذكّر به.

«فلمّا جنّ عليه الليل رأى كوكباً قال هذا ربّي فلما أفل قال لا أحب الآفلين ...» سورة الأنعام 76 وما بعدها.

أما رؤيا إبراهيم (القرن الأول م) فتصف معراجاً يقوم به إبراهيم بصحبة ملاك. رحلة سماوية يزور فيها مختلف السموات، تذكّر في نواحٍ عديدة بمعراج النبي محمد، صلعم. فهل صُمّم المعراج الثاني، وروي بشكل يطابق معراج إبراهيم. نذكر هنا أن النبي محمد، صلعم، كما تذكر رواية معراجه، التقى إبراهيم في السماء السابعة، مباشرة تحت العرش. وبعدها ارتفع إلى أعلى وفقا للروايات الإسلامية.

ننتقل الآن إلى بعض التفسيرات الصوفيّة لما أورده القرآن بشأن بحث إبراهيم وتأمّله الكواكب المذكور آنفاً.

جاء في القرآن سورة الأنعام في الآيات 76، 77، 78، 79:

﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ

لاَ أُحِبُّ الأَفِلِينَ﴾76، ﴿ فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ﴾77، ﴿فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ﴾78، ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾79.

يقرأ متصوّفة المسلمين هذا المقطع من القرآن، ويفسّرونه على طريقتهم الخاصّة:

يذهب روزبهان بقلي إلى أنّ الكَونَ كلّه مبنيّ على الالتباس.. فهو مزيج من النور والظلمة ومن الخير والشر. ومن الحقّ والباطل. لِمَ أقام اللهُ العالمَ وفقاً لهذا الخليط من المُتَناقضات؟ يتساءل روزبهان بقلي. ويجيب: ذلك لأن المخلوقات من الإنس والجن والملائكة لا تطيق النور الإلهي الخالص، وإنما تتحمّل القليل منه. وهي بالتالي لا تطيق حقيقة الدين إلاّ في الالتباس. وعلى المؤمنين أن يكتشفوا حقيقة النور والحقّ في العالم. وتلك كانت طريق إبراهيم.

- رأى نور فعل الله في صورة كوكب وقال بلسان التعجّب «هذا ربّي».
- ثم رأى نور صفات الله في صورة القمر.
- ثم رأى نور ذات الله في صورة الشمس.
- ولكن إبراهيم لم يتوقّف عند هذه المقامات الروحيّة

الرفيعة والمُلتبسة في آن. بل تجاوزها. «ففرّ منه إليه وتوحّد وحدانيتهُ» يقول روزبهان بقلي.

- إن إبراهيم الصوفي لمهاجرٌ هو. أي أنه لا يقيم في ما وصل إليه من المقامات. أما الذي يقف ويرى نفسه قد وصل، فقد وقع في التلبيس شأن فرعون وإبليس.

فقد أدرك فرعون بالفعل الحضور الإلهي الذي يقطن في كلّ إنسان.

فأعلن أنه الإله وطلب من شعبه أن يعتبره كذلك ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا أَيُّهَا الْمَلأُ مَا عَلِمْتُ لَكُم مِّنْ إِلَهٍ غَيْرِي فَأَوْقِدْ لِي يَا هَامَانُ عَلَى الطِّينِ فَاجْعَل لِّي صَرْحًا لَّعَلِّي أَطَّلِعُ إِلَى إِلَهِ مُوسَى وَإِنِّي لأَظُنُّهُ مِنَ الْكَاذِبِينَ﴾[1].

أما إبليس فقد كان ملاكاً أعطيت له صفات القهر. وكان وفقاً لروزبهان بقلي يعرف جزءاً من الأسرار الإلهيّة. وعندما طلب الله من الملائكة أن تسجد لآدم، أبى إبليس واستكبر«فسجد الملائكة كلّهم أجمعون، إلا إبليس إستكبر وكان من الكفرين»[2].

فإبليس لم يشأ أن يرى في آدم تجلياً إلهيّاً. لذا أخرجه الله من جنّته.

تلك نظرة روزبهان بقلي. أما غيره من المتصوّفين، فهم

---

1 - سورة القصص الآية 38 .

2 - سورة البقرة ص / 73 - 74 .

يقرؤون تأمّلات إبراهيم ويفسرّونها كاختبارات شخصيّة داخليّة.

ويصفون كذلك إشراق النور التدريجي في نفس إبراهيم.

هكذا مثلاً وصف القشيري تطوّر إبراهيم الروحي هذا:

«أحاطت به (سجوف) الطلب، ولم يتجلَّ لـه بعد صباح الوجود، فطلع نجم العقول فشاهد الحق بسرّه بنـور البرهـان»، فقال: هذا ربي. ثم يزيد في ضيائه. فطلع له قمر العلم فطالعه بشرط البيان، «فقال هذا ربي». ثم (أسفر) الصبحُ فطلعت شموس (العرفان) من برج شرفها فلم يبقَ للطلب مكان، ولا للتجويز حكم، ولا للتهمة قار فقال : «ياقوم إني برىء مما تشركون» إذ ليس بعد العيان ريب، ولا عقِبَ الظهور ستر.

ويقال قوله – عند شهود الكواكب والشمس والقمر – "هذا ربي". إنه كان يلاحظ الآثار والأغيار بالله، ثم كان يرى الأشياء لله ومن الله، ثم طالع الأغيار محواً في الله.

أما الواسطي وهو متصوّف من القرن الرابع الهجري فقد روى عنه السُلمي في تفسيره السابق الذكر:

قال الواسطي في قوله رأى كوكباً قال أنه كان يطالع الحق بسرّه لا الكوكب. وكذلك الشمس والقمر.

بقوله لا أحب الآفلين عند رجوعه إلى أوصافه بارتفاع المعنى البادي عليه. أي لا أحب زوال ما استوفاه من لذة

المشاهدة، فأذهلني وأحضرني فيه.

وكما نلاحظ فالتفسير هنا قريب من سابقه. فكل ظهور لكوكب وكل اختفاء له يرتبط بمرحلة من مراحل التطوّر الروحي للمتصوّف.

أما رؤية الملكوت المذكورة في الآية 75 من سورة الأنعام، ﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ﴾ فتفسيرات هذه الرؤيا عديدة. يقول الرازي في **مفاتيح الغيب** الذي سبقت الإشارة إليه إن الأنوار الإلهيّة ساطعة على البشر بلا انقطاع. إنما البشر هم الذين يَنْشغلون عنها مُنصرِفين إلى أشغال باطلة. أما إبراهيم فقد صَفَّى ذهنَهُ عن الأشغال الدنيويّة والأصنام، فتجلّت له الأنوار القدسيّة.﴿إِذْ جَاءَ رَبَّهُ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ﴾[1]. أي قلبٍ خالٍ من الشرك، من الأنانية، ومن الإرادة.

هنا فكرة أساسية في التَصوّف: إن عبادة الأصنام أضحت بالية، وحلَّ مكانها وثنية من نوع آخر وأعمق منها: حبّ الدنيا والجاه. هذه التجربة الروحيّة تفوق البرهان والمنطق. كما قال الواسطي لا يُعرف الله بدليل. فإذا كان هكذا فمن أين الدليل؟ إن دليل الله هو الله نفسه.

---

1 - الصافات آية 84.

تضحية إبراهيم بوشائج القُربى

الموضوع الثاني الذي وَدَدْتُ أن أتحدّث عنه هو علاقة إبراهيم بصِلات القُربى. لقد عصى إبراهيم أباه، ثم همّ بقتل ابنه. كيف؟ ذلك أنّ طاعةَ الله هي المقياس الأهم. وهذا معنى عبارة "الإسلام لمشيئة الله".

إن الإسلام كغيره من الأديان يعتبر احترام الوالدَين أساساً للأخلاق الحميدة. غير أن إبراهيم خالف أباه ودينه الوثني بعد اكتشف الأنوار الملكوتية، وعاش تجربة الاتحاد بالله. ووفقاً للتفاسير الصوفيّة، فإن العلاقة بالله أهم من كلّ العلاقات الإنسانية.

في هذه المعصية وجوهٌ مختلفة:

يحاجّ إبراهيم أباه وقومَه قائلاً :

﴿وَالَّذِي يُمِيتُنِي ثُمَّ يُحْيِينِ﴾[1] وهذا في الوجود المادي الدنيوي أولاً. وروي عن عيسى بن مريم في **تفسير القرآن العظيم** للتستري (ج 7 ث 73 القاهرة، 1911) أنه قال: «بحقّ أقول لكم لا الدنيا تريدون ولا الآخرة» قالوا له بيّن لنا فأجاب:«لو أطعتم ربّ الدنيا الذي بيده مفاتيحُ خزائنها لأعطاكموها. ولو أطعتم ربّ الآخرة لأعطاكموها. ولكن لا هذه تريدون ولا تلك».

1 - سورة الشعراء آية 81.

وهذا الكلام المنسوب إلى عيسى يرد في تفسير الآية 17 سورة العنكبوت ﴿إِنَّمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللهِ أَوْثَانًا وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا إِنَّ الَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللهِ لاَ يَمْلِكُونَ لَكُمْ رِزْقًا فَابْتَغُوا عِنْدَ اللهِ الرِّزْقَ وَاعْبُدُوهُ وَاشْكُرُوا لَهُ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾[1]. ولم أجد هذا الكلام للمسيح لا في الأناجيل الأربعة ولا المنحولة. ولكنها مذكورة في الرواية الإسلاميّة الصوفيّة، إذ نجدها أيضاً عند الغزالي[2]. وفي الإسلام صورة مبتكرة للمسيح حسب دراسة ميشال الحايك[3]. ويشير الصوفيّون إلى نماذج في الولاية إبراهيميّة وموسويّة وعيسويّة، ولكن لنعد إلى موضوعنا.

«إن الله هو الذي يحيي ويميت» ويطعم ويسقي.

الله إذاً هو مصدر الحياة ومعطيها وليس الوالدان. إنهما مجرّد وسيط. ومن ناحية الحياة الروحيّة يقول القشيري في تفسيره السابق الذكر حول الآية 78 من سورة الشعراء ﴿الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ﴾.

"لم يُشِرْ إلى طعام معهودٍ أو شراب مألوف ولكن أشار إلى استقلال غيرِهِ بطعامِهم . إلى شراب مَحَبَّتِهِ الذي يقوم بدل استقلال غيرِهِ بشرابهم".

---

1 - سورة العنكبوت آية 17.
2 - الغزالي، إحياء علوم الدين، القاهرة، 1355 هـ،ج 4 ص 134.
3 - ميشال الحايك، المسيح في الإسلام، بيروت 1961.

وقال ابن عطاء بإيجاز حول مسألة الموت والحياة:

"الذي تمتني عنه يحيني به"

إن وثنيّة آزر، والد إبراهيم، أصبحت رمزاً لجميع الأوثان الطارئة في حياة الصوفي. وكل ما سوى الله صار عدواً لإبراهيم.

يضيف القشيري: «فمَن علّق قلبَه بمخلوق أو تَوَهَّم شَظَيةً منه من النفي والإثبات فقد ضاهى عبدة الأصنام». إنها سمة ثابتة في الروحانيّة الصوفيّة: إنكار الأوثان المخفيّة وهي إغراءات الدنيا كالمال، والملذّات والأهواء والسلطة.

أما التوحيد الحقيقي فهو الاتحاد بالله . لا الشهادة الظاهرة بأن لا إله إلا الله.

ولذلك لا بدّ من التخلّي عن كلّ شيءٍ سواه يقول القشيري «أصل الدين التَبَرّي من الأعداء، والتولّي للأولياء. والولّي لا قريبَ له ولا حميمَ ولا نسيبَ له ولا صديق. إن والى فبِأمْرِهِ وإن عادى فَلِزَجْرِهِ».

وكان بنتيجة ذلك أنّ نيران حُبّ الله في إبراهيم قد جعلت جحيم نمرود ونيرانه برداً وسلاماً. إذ تروي قصص الأنبياء كيف أراد الملك الوثني نمرود أن يُهلك إبراهيم بسبب نبوءته. فألقاه في أتون من نار، ولكن إبراهيم وجد فيه برودة مستحبّة.

في وقت كانت الزهور تنبت من حوله.

وبنفي أبيه الوثني، أصبح إبراهيم أباً لجميع الأمم. غير أن تمسّك إبراهيم بالله وحده أوصله إلى أكثر من هذا. إذ بدا مستعدّاً لذبح ابنه.

هل هذا ما حصل في الرؤيا ؟

وهل كانت رؤيا صادقة؟

في الواقع إننا نعرف أن الرؤيا الصالحة، هي في التقليد الإسلامي جزء من النبوّة. فهي إذاً إشارة إلهيّة. ووفقاً لقصص الأنبياء فقد تردّد إبراهيم بدايةً ثم استشار ابنه.

ويفسّر ابن عربي رؤيا إبراهيم هذه بطريقة طريفة. فإبراهيم، حسب ابن عربي، أخطأ في قبوله الحلم هذا بحرفيته، دون أن يحاول تأويله.

فالابن في الحلم يرمز إلى الحمل. والله بالتالي لم يوحِ أبداً بقتل الغلام. وقد كوفئ إبراهيم على قوّة إيمانه. ولكنه كان بصدد إنجاز عمل لم يؤمر به[1].

لماذا طُلب من إبراهيم هذه التضحية؟ إنّه كان بلاءً لامتحان إبراهيم. ذلك لأنه كان يُحبّ ابنه حبّاً عظيماً.

أراد الله أن يُفرِغَ قلبَ إبراهيم من كل شيء سواه .

---

1 - ابن عربي، فصوص الحكم وفصّ الحكمة الإسحاقية.

يقول القشيري:

ويُقال في القصّة: إنه رآه ذات يومٍ راكباً على فَرَسٍ أشهب فاستحسنه. ونَظَرَ إليه قلبُهُ. فأُمِرَ بِذَبْحِهِ. فلمّا أخرجه عن قلبه. واستسلم لذبحه ظَهَرَ الفداء. وقيل له كان المقصودُ من هذا فراغَ قلبك عنه.

فلما ثبت أن إبراهيم كان مستعدّاً لهذا الذبح، مُسْلِماً لله، لم يعد الذبحُ ضرورياً.

قيل في التفاسير إنه كا يمرُّ بالسكين على حَلْقِهِ والسكين لا يقطَع، فتعجَّبَ إبراهيم فنودي: «يا إبراهيم، كان المقصودُ من هذا استسلامكما».

لاحظ المفسّرون أن الله عوّض إيمان إبراهيم وزهدَه بإعطائه أحفاداً كُثُراً مباركين، كما ورد في القرآن (هود 71) (الأنبياء 73) (العنكبوت 37) (الصافات 98 – 113).

تخلّيه عن حُبِّ البنين مَنَحَهُ ذريّةً كبيرةً. يذكّرنا هذا بمبادىء التّحليل النفسي. كل ولدٍ يحمل في داخله رغبة أبيه. إنه يقبلها مطيعاً حيناً، ويرفضها ثائراً حيناً آخر. ولكنه في الحالتَين مطبوع برغبة أبيه. وهدف التّحليل النفسي هو أن يكتشف الولد رغبتَهُ هو. ويتحرّر من رغبة أبيه.

وفي الخلاصة، نطرح السؤال: مَا مَعْنى إسلام إبراهيم وفقاً

للتفاسير الصوفية؟

يبدو أنه إيصال إبراهيم إلى درجة ما فَوقَ البشرية العادية:

يقول الواسطي:

«**نقل الله إبراهيم من حال البشريّة إلى غيرها** وهو أنه لما امتحنه بذبح ابنه أراد أن يُزِيلَ عن سِرّه محبّة غيره. ويُثْبت في قَلبه محبّته. لأن وجود محبّة الله في قلب إبراهيم مع رَحمة الله محال. فنظر إلى أقرب الأشياء إلى قلبه، ووجد ابنه الأقرب فأمر بذبحه. وليس المبتغى منه تحصيل الذبح. إنما هو إخلاء السّر منه **وترك عبادة الطبيعة**. وحينئذ نودي «وفديناه بذبح عظيم»، أي قد حصل ما طالبنا به وافياً. وحصل لنا منك ما أردناه. ولما وجد الذبح رؤية المُبْلَى في البلاء، ومشاهدته ولده وحاله. وجد نفسه في موقع البلاء. حلّ محلّ حلاوة شهود جمال الحقّ إيّاه مستلذّة ببلائه حين شاهدته يوصف الاستيناس به بنعت سقوط الآلام عنها. فسلّمها إلى مولاها بوصف الرضا. والتسليمُ خبر عن كمال استقامة حاله في الصبر والرضا» وذلك **قوله «يَأَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرْ»**[1].

هذه درجة الفناء في الله والبقاء به.

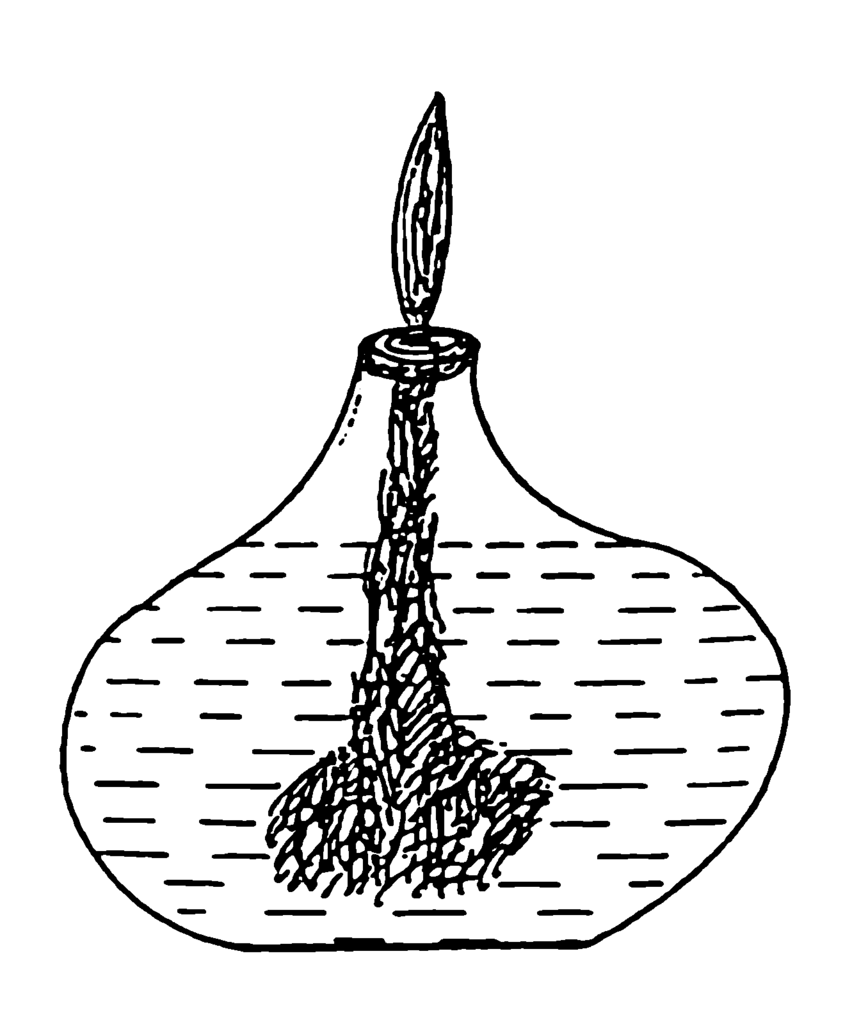
إبراهيم هنا هو نموذج للصوفي الكامل. الذي لا يُريد إلا

1 - سورة الصافات الآية 103.

الله. ولا يُريد إلا بالله وفي الله.

«الذي خلقني فهو يهدينِ» ويفسّر القشيري: «يهديني به إليه. فإني محقٌ في وجوده وليس لي خَبَرٌ عني». ذلك أيضاً شأن كبار صوفيّي المسيحيّة وغيرها من الأديان.

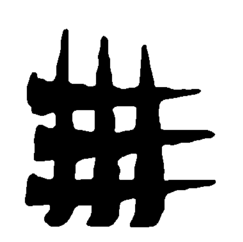
وبذلك نرى أن إبراهيم أضحى صلةَ الوصل بين مختلف الديانات.

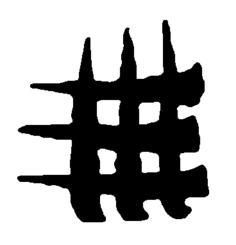


الباب الثالث

الفصل الثالث

الزمن والمَعَاد في الإسلام





أن نتحدّث عن الإيسكالتوجيا (الأخروية أو "المعاد" في الإسلام). فذلك يعيدنا إلى واحد من أبرز مواضيع العقيدة الإسلاميّة.

نهاية التاريخ، دمار العالم، وإبداع كون جديد. كلّها مواضيع آيات وسُوَر عديدة في القرآن. مما يجعل من المستحيل على المرء أن يكون مسلماً دون الإيمان بذلك.

لقد بدأ النبي محمد، صلعم، دعوته حوالي العام 610م. وذلك بعد "زيارة" لملاك أمره أن ينشر رسالة سماويّة.

تلك الرسالة، كانت في أساسها مجموعات من الوحي تقصر حيناً، وتطول حيناً آخر. ذلك الوحي كان يأتيه بطريقة مجزّأة أثناء أوقات أو إرهاصات الوحي.

وهكذا تألّف جزءاً بعد جزء، القرآن الذي نعرفه الآن.

إن مواضيع القرآن وأسلوبه تختلف اختلافاً بيّنا بين السُوَر المكّية الأولى، والسُوَر المدنيّة التي تبدأ من الهجرة 622، وتمتد حتى وفاة الرسول عام 632.

والمواضيع الإسكاتولوجية تجوب مختلف أقسام القرآن.

ولكنها تكثر، بشكل خاص، في الحقبة الأولى: الفترة المكّية.

فبأسلوب ملتهب عنيف يستعرض القرآن الكارثة الكونيّة التي ستقلب الأرض وكل ما تحتويه:

﴿إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ 1 وَإِذَا النُّجُومُ انكَدَرَتْ 2 وَإِذَا الْجِبَالُ سُيِّرَتْ 3 وَإِذَا الْعِشَارُ عُطِّلَتْ 4 وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ 5 وَإِذَا الْبِحَارُ سُجِّرَتْ 6 وَإِذَا النُّفُوسُ زُوِّجَتْ 7 وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ 8 بِأَيِّ ذَنبٍ قُتِلَتْ 9 وَإِذَا الصُّحُفُ نُشِرَتْ 10 وَإِذَا السَّمَاءُ كُشِطَتْ 11 وَإِذَا الْجَحِيمُ سُعِّرَتْ 12 وَإِذَا الْجَنَّةُ أُزْلِفَتْ 13 عَلِمَتْ نَفْسٌ مَّا أَحْضَرَتْ 14 فَلاَ أُقْسِمُ بِالْخُنَّسِ 15 الْجَوَارِ الْكُنَّسِ 16 وَاللَّيْلِ إِذَا عَسْعَسَ 17 وَالصُّبْحِ إِذَا تَنَفَّسَ 18 إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ 19 ذِي قُوَّةٍ عِندَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ 20 مُطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ 21 وَمَا صَاحِبُكُمْ بِمَجْنُونٍ 22 وَلَقَدْ رَآهُ بِالأُفُقِ الْمُبِينِ 23 وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ 24 وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَيْطَانٍ رَّجِيمٍ 25 فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ 26 إِنْ هُوَ إِلاَّ ذِكْرٌ لِّلْعَالَمِينَ 27 لِمَن شَاءَ مِنكُمْ أَن يَسْتَقِيمَ 28 وَمَا تَشَاءُونَ إِلاَّ أَن يَشَاءَ اللهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ 29﴾، (سورة التكوير).

هذه الكارثة الكبرى تسبق القيامة الأخيرة، والتي يصفها القرآن بشيء من التفصيل.

إن دعوة النبي في المدينة لم تكرّر بنفس الوتيرة مواضيع نهاية العالم والقيامة. ولكن برزت في هذه الدعوة فكرة أخرى ذات منحى إسكاتولوجي:

محمد، صلعم، ليس فقط نبي، بل خاتم النبيّين. لقد جاء ليملأ الانتظار المسيحاني عند اليهود. وتصحيح الانحرافات التي طرأت على النصرانيّة، بعد رحيل المسيح عيسى بن مريم. إنه خاتم النبوّة، ولا نبيّ من بعده.

إنها بالفعل رؤية معيّنة وخاصّة للتاريخ. وبموجب هذه الرؤية فإن تاريخ البشريّة يمتدّ على عدد من الحقبات والحلقات الكبرى. هذه الحقبات يفتتح كلٌ منها كبير من الأنبياء.

فبعد حقبة آدم، عرفت البشريّة حقبة نوح، إبراهيم، موسى، عيسى. ومحمد، صلعم، هو آخر النبيين على الإطلاق. أنه يفتتح الحقبة الأخيرة في تاريخ البشرية.

وهذه الكارثة المريعة تُقدّم على أنها قريبة الحدوث.

ثمّة حديث عن الرسول، صلعم، يقول: بقيت أنا والساعة هكذا، "ويُشير بإصبعه فيمدُّ بهما (صحيح البخاري، كتاب الرقائق31).

وجاء في حديث آخر عن أبي موسى: خسفت الشمس فقام النبي، صلعم، فزِعاً، يخشى أن تكون الساعة. فأتى المسجد. فصلّى بأطول قيام وركوع وسجود رأيته قط (صحيح البخاري، كتاب الكسوف 14).

وروي عن الرسول، صلعم، حديث آخر: "كان رجال من الأعراب جفاةً يأتون النبي، صلعم، فيسألونه متى الساعة. فكان

ينظر إلى أصغرهم فيقول:«إن يَعِش هذا، لا يدركه الهرم حتى تقوم عليكم ساعتكم» (صحيح البخاري، كتاب الرقائق).

وفي إشارة من النبي، صلعم، إلى عودة المسيح يقول:«إني لأرجو إن طال بي عمر أن ألقى عيسى بن مريم، فإن عجّل بي موت، فمَن لقيه منكم فليقرأ منّي السلام» (الهندي، منتخب كنز العمّال، كتاب الفتن، فرع الأشراط الكبرى).

هذه الأحاديث، وبعض المعطيات التأريخية الكبرى حدت بالمستشرق بول كزانوفا *Paul Casanova* إلى تعليل عدم جمع القرآن في حياة الرسول،صلعم، بأسباب نفسية: فالأزمنة المَعَادية (الإسكاتولوجية) تبدو قريبة لدرجة أنه ليس من ضرورة لجمع كتاب الله[1].

ويذمّ القرآن المشكّكين، المشركين وغير المكترثين باليوم الآخر. ويهددهم بعقاب، يمكن أن يصل حتى قبل مماتهم.

يمكننا هنا أن نشير إلى أن هذه التهديدات، تبدو متجانسة مع أمثلة مأخوذة من الكتاب المقدّس، أو من أساطير عربية.

«ستلقون مصير قوم لوط وهود وصالح»[2]. ثمّة، إذاً،

---

1 - Casanova, Paul, Mohammad et la fin du monde, Paris, 1913.

2 - هود هو من عاد، وصالح من ثمود وشعيب من مَدْين. إنهم ثلاثة أنبياء يذكرهم القرآن. ويقول أن كلا منهم أنذر قومه بالابتعاد عن الفساد والسير في شرع الله. دون أن ينجح في إقناعهم فحلّ غضب الله على هذه الشعوب الثلاث العاصية، وأبيدت.

نوعان من الكوارث الممكنة: بعضها محدّدة تختص بإبادة شعب منتهِك مشرِك، وأخرى كونية نهائية.

وسيعمد التقليد المأثور، واستناداً إلى هذه الروايات، إلى تكوين عقيدة إسكاتولوجية متجانسة موحّدة.

بعد وفاة النبي محمد، صلعم، انطلقت الأمّة الإسلاميّة نحو المستقبل بطريقتين مختلفتين. فمن ناحية باشرت الفتوحات الناجحة. فحوالي سنة 640 م. أضحى الشرق الأدنى وإيران الغربية تحت السيطرة الإسلامية. وفي العام 711 امتدّت الأمبراطورية الإسلامية من إسبانيا حتى وادي السند. واتخذ الخلفاء الإجراءات اللاّزمة لإطالة هذه السيطرة، كما لو كانت مئات السنين أمامهم.

ولكن، وفي الوقت عينه، كان الاعتقاد بقرب اليوم الأخير لا يزال قوياً. ولدينا شهادات عن تأمّلات وتنبؤات مَعَادية إسكاتولوجية من نوع القبّالة *Cabbale* تعود حتى إلى عصر النبي. هذه التنبؤات تتحدّث عن الزمن الأخير للتاريخ الإسلامي: 71،161،231 ، 271 سنة. واستناداً إلى سيرة ابن هشام، أهم مصدر في السيرة، فقد كان يهود المدينة أيام الرسول، صلعم، أول من بدأ التأمّل حول القيمة القبّالية *Cabbale* لحروف القرآن. وذلك لاستنتاج كم يدوم العصر الإسلامي (سيرة ج 2 ص171 تحقيق محمد عبدالحميد).

وقد جرت محاولات لقراءة الأحداث التاريخية من منظـور إسكاتولوجي. وطبقاً لرأي شائع فإن نهاية الزمن تحين بعد أن يُفرض الإسلام في آخر بقعة من الأرض. وبشكل أكثر تحديداً، ستأتي هذه النهاية بعد الاستيلاء على القسـطنطينية. وثمّة جملة أحاديث رُوِيَتْ في هذا الموضوع[1]. ولكن الفشل المتكرّر لحصارات عديدة للعاصمة البيزنطية في الأعـوام 668، 673، 186 ، 717 على الرغم من المقدّرات الحربية الهائلة التي سُخِّرت لتحقيق هذه الغاية، ثبّطت مـن عزيمـة الانـدفاع العسكري. ورسّخت فكرة أن العالم باقٍ لأمد طويل.

أودّ هنا أن أقول كلمةً حول العقيـدة المتّفـق عليهـا فـي الإسكاتولوجيا الإسلامية، والتي تختصّ بالتشـنّجات والأحـداث الأخيرة للمجتمع البشري، قبل نهاية العالم. هذه العقيدة قد أعدّت على مدى قرنين، أو ثلاثة قرون، عبر تفاعل بـين النصـوص القرآنية والأحاديث النبويّة من ناحية، والأحداث السياسـية مـن ناحية أخرى.

وهكذا نجد في الأحاديث النبويّة إشارات متعدّدة موضوعة عن معركة صفّين، وتولّي الأمويين الخلافة، وثـورة الخـوارج وغيرها من الأحداث. ومعظم هذه الأحاديث جمعهـا المحـدّث

---

1 - مختصر تذكرة القرطبي للشعراني، كتاب الفتن والملاحم وأشراط الساعة، باب ما جاء في القسطنطينية.

"الهندي" في كنز العمّال، كتاب الفتن. ولقد كان هـذا الإعـداد طويلاً ومعقّداً.

وليس من مجال هنا لعرضـه. ولكـن يمكننـا أن نـوجز محصّلته النهائيّة، أي سيناريو وتتابع الأحداث "كخلاصة لهـذه الأحاديث المختلفة". ولقد وُضعت مؤلّفاتٌ كثيرة فـي العصـور الوسطى المتأخرة تدور حول "أشراط الساعة" هذه المؤلفات تعلن بشكل رئيسي النقاط التالية:

إن الإسلام مدعو أن يمتدّ إلى كلٍّ المعمورة في فترة أولى.

ثم يعقب ذلك حقبة انحطاط خُلقي وديني. يعود العالم فيهـا فعلياً إلى الشرك. ويعتقد الناس فيها بقدرة الكواكب والأوثان.

كما تُنتهك في ذلك الزمان أكثـر القـيم قدسـيّة ويُعمـل بنقيضها. يعصى الرجال فيه أباءهم وينقادون للنساء ويقلّدونهن. ويتزوّجون بأجنبيات.

تُشرّع الكحول وكذلك الرِبا. يَنتشر اللواط. ويعمّ الزِنى في العلن.

وتتوقّف النساء عن الإنجـاب. «ويـدرس – أي يمّحـي– الإسلام كما يدرس وشي الثوب»[1] كما جاء في الحـديث. أمـا القرآن فيقول الحديث عنه «لا تقوم الساعة حتى يرجع القـرآن من حيث جاء، فيكون له دويٌّ حول العرش كدويّ النحل. فيقول

---

1 - الهندي، منتخب كنز العمال، كتاب الفتن، فرع في الأشراط الصغرى.

الربّ عز وجلّ: ما لك؟ فيقول: منك خرجت وإليك أعود. أُتلى فلا يُعمل بي»[1].

حينئذ يصل كائن شرير، ماهر يتقن الخديعة، إنه المسيح الدجّال. ولا ذكر للمسيح الدجّال في القرآن، وإنما تأتي تسميته في الحديث. حيث يوضع تحديداً في مواجهة المسيح. ويصف الحديث المسيح الدجّال هذا بأنه رجل بَدِين، أحمر اللون، أجعد الشَّعر.

«إعلموا، يقول الحديث، أنه أعور، والله ليس بأعور»[2].

ويغري هذا الدجّال الكثير من الناس بمعجزاته المزيّفة المتعدّدة. فينضم إليه الكثيرون من ضعيفي الإيمان. ومن معجزاته: يُهطل المطر، وينمّي الزرع بإرادته. ينتج ماشية هائلة في حجمها. تدرّ كميات غزيرة من اللبن. وكما المسيح فهو يقيم الموتى. ويدّعي الولاية والسيادة، فيغزو القسم الأكبر من العالم. فتوقفه الملائكة على أعتاب مكة والمدينة. عندها تدخل البقية المتبقية من المؤمنين في صراع أخير مع المسيح الدجّال. أما النصر فليس بالأكيد. وهذه الحرب ستكون طاحنة، خاصة بعد الغزو الذي تقوم به شعوب مرعبة هي يأجوج ومأجوج. تأتي من آسيا الوسطى. ﴿حَتَّى إِذَا فُتِحَتْ يَأْجُوجُ وَمَأْجُوجُ وَهُم مِّن كُلِّ

---

1 - م.س.

2 - صحيح البخاري، كتاب الفتن 226 .

حَدَبٍ يَنسِلُونَ﴾[1]، وتظهر مؤشّرات رهيبة. فتخرج من الأرض دابّة، وبحسب التعبير القرآني:

﴿وَإِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِم أَخْرَجْنَا لَهُمْ دابّةً مِّن الأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ أَنَّ النَّاسَ كَانُوا بِآيَاتِنَا لاَ يُوقِنُونَ﴾[2]. كذلك تشرق الشمس من الغرب. وتحدث هزّات أرضية وخسوفات، وجفاف وتغيّرات مناخية أخرى. وتظهر شهب ومذنبات. ويحصل حريق هائل ناحية اليمن.

نلاحظ هنا، كم تلتقي المعطيات الإسكاتولوجية الإسلاميّة مع الروايات الإسكاتولوجية اليهوديّة والمسيحيّة. فتأثير ما يعرف عند المفسّرين بالإسرائيليّات، والنصرانيّات، يبدو هنا أمراً لا يقبل الجدل. والأهم من ذلك، هو أننا نستطيع، بدون شك أن نميّز تشابهاً في النماذج الأساسية للّوعي الجماعي. ومهما يكن من أمر، فالروايات الإسلامية تؤكّد أن من يتبقّى من مؤمنين يتلقّى دعم وجهَين إسكاتولوجيَين مهمَّين: إنهما المهدي والمسيح.

المهدي شخصيّة إسكاتولوجية غير معروفة الهوية. ولقد تطوّرت فكرة انتظار المهدي في البدء عند الشيعة. إذ كان حزبهم المهزوم عسكرياً يتطلّع إلى ثأر سياسي وديني.

---

1 - سورة الأنبياء آية 96.

2 - سورة النمل الآية 82.

إن التشيّع بأسره مشدود إلى رجعة، "منتهى الأزمنة" بمجيء المهدي الإمام الثاني عشر الذي دخل الغيبة عام 874.

وقد استحوذ أهل السنّة أيضاً على فكرة المهدي، وهو بالنسبة إليهم رجل من نسل محمد واسمه أيضاً محمد، ويصبح قائداً حربياً لا يُقهر. ولكن هويّته لا تتّضح أكثر من ذلك.

والأحاديث التي تذكر المهدي تشير إلى أحداث تاريخية محدّدة، لا يمكن نسبتها إلى محمد، صلعم.

ومن هذه الأحاديث: لو لم يبقَ من الدنيا إلا يوم واحد لطوّل الله تعالى ذلك حتى يبعث الله تعالى رجلاً من أمّتي ومن أهل بيتي. يواطئ اسمه اسمي واسم أبيه اسم أبي. تملأ به الأرض قسطاً وعدلاً، كما مُلئت جوراً. (الشعراني، مختصر تذكرة القرطبي، كتاب الفتن، باب ما جاء في ذكر المهدي).

ولكن ما يهمّنا، هو المحصّلة النهائيّة. أي العقيدة المشتركة للمسلمين السنّة حول المهدي.

أما المسيح فيلعب هو الآخر دوراً أساسيّاً. نذكّر هنا أن العقيدة الإسلاميّة تقول أن المسيح لم يمت ولم يُصلب، وأن الله رفعه إليه. ووفقاً لهذه العقيدة فإنه آتٍ في اليوم الأخير، إلى دمشق وفق أهم المرويّات. وحضوره في ذاك الزمن يرتبط بدور المهدي. إذ يأتي ليقدّم له يد العون. ولكن المسيح المقصود هو مسيح/"مسلم" إذ "فيكسر الصليب ويقتلُ الخنزير" (صحيح البخاري،

كتاب الأنبياء 49. وثمة روايات عديدة لهذا الحديث). وينهـــي أســـلمة الأمم. ويقتلُ المسيح الدجّال بيديه. ويهلك يأجوج ومأجوج. ولكن مهمّته بالنسبة للمهدي ليست واضحة. وبعض الأحاديث النبويّـــة تؤكّد أن المهدي والمسيح ليسا سوى شخص واحـــد: "لا تقـــوم الساعة إلا على شرار الناس. ولا مهدي إلا عيسى بـــن مـــريم" (الشعراني، م.س.).

تدور المعارك المذكورة في هذه الأحاديث، في أرض فلسطين. وتؤدّي إلى سقوط أورشليم القدس. وهذا النصر هو من أهم أشراط الساعة.

ويؤمُّ المهدي الصلاة في المسجد الكبير. إن المقام الرمزي للقدس جدير بالاهتمام هنا. والمأثورات والأحاديث التي أُشيرُ إليها هنا قديمة. وهي أقدم من الحروب الصليبية. هذا الدور الرمزي للقدس تؤكّده الأحداث الإسكاتولوجية اللاّحقة. فبعد أن يتوحّد العالم تحت رايـــة الإســـلام، يُؤتى بالكعبة بتطواف حتى القدس، التي تعود من جديد، قبلة الصلاة الوحيدة ومركز البشريّة الروحي. هذا الأمر الواقع يدوم سنوات عدّة، تعيش البشريةُ خلالها بسلام تام. ولكنه ليس زمناً طويلاً. فوفقاً لبعض الأحاديث، فإن المهدي يملك سبع، تسع، أربعاً وعشرين أو أربعين سنة. ويملك المسيح معه، مقيماً انسجاماً وتوافقاً بين الحيوانات، وبين البشر، بل وحتى بين البشر والحيوانات.

والأكثر إعجازاً في كل ذلك «ويلعب الصبيان بالحيّات لا تضرّهم»، كما جاء في الحديث (الهندي، م.س. الأشراط الكبرى).

وفي حديث آخر «وتملأ الأرض من السلم كما تملأ الإناء من الماء... وتنبت نباتها بعهد آدم» (الهندي، م.ن.).

يحيا المسيح أربعة وعشرين، أو أربعين عاماً، ثم يتوفى.

وثمّة مكان مخصّص له في مدافن المدينة قرب قبر محمد، صلعم. هذا، وجدير بالذكر أن المعطيات الإسكاتولوجية لا تهتمّ كثيراً بهذه الحقبة المسيحانيّة. فهي لم تتحوّل إلى بقعة من الخيال، تقطنها أحلامٌ بمدينة أرضية فاضلة. هذا إذا استثنينا العديد من التيّارات الشيعيّة المغالية كالقرامطة، أو بعض الاتجاهات داخل الإسماعيليّة كالحشّاشين....الخ.

أمّا في الغرب، فقد أثارت الانتظارات الألفيّة في العصور الوسطى العديد من الثورات، الهادفة إلى إحلال أورشليم جديدة على الأرض، حيث تسود أخيراً العدالة والمساواة. وبهذا المعنى قيل عن الماركسية أنها تستند على "أفكار مسيحيّة أصبحت مجنونة". وعلى العكس من ذلك فإن الثورات في الإسلام السنّي تنتظر مباشرة القيامة الحقيقيّة...

وبعد ذلك تحدث الكارثة التي يتحدّث عنها القرآن. إنه زلزال يعيد النظام الكوني إلى عماء تام ﴿إِذَا زُلْزِلَتِ الأَرْضُ زِلْزَالَهَا 1 وَأَخْرَجَتِ الأَرْضُ أَثْقَالَهَا 2 وَقَالَ الإِنْسَانُ مَا لَهَا 3 يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ

أَخْبَارَهَا 4 بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَى لَهَا 5 يَوْمَئِذٍ يَصْدُرُ النَّاسُ أَشْتَاتًا لِّيُرَوْا أَعْمَالَهُمْ 6 فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ 7 وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ 8﴾[1]. بعدها تتمّ القيامة الكبرى. وذلك على مراحل متعدّدة يصفها الحديث بالتفصيل. ففي البدء يصطفّ القائمون من الموت وقوفاً مرتعدين من الانتظار. ثم تتجمّع الأمم كلٌّ حول نبيها. وحده محمد، صلعم، يستطيع أن يشفع لأمّته. ويُعمد بعدها إلى وزن الأنفس. وعلى حاضري الدينونة أن يعبروا جسر "الصراط" الذي يعلو الجحيم. عرض هذا الجسر عرض الشعرة. وعلى كل إمريءٍ أن يجتازه بسرعة وثبة الحصان. فبذلك يسقط في أتون النار كلُّ المُدانين الذين لا تساعدهم الملائكة.

والجحيم مقسّم إلى طبقات سبع، بحسب الكبائر المرتكبة. والطبقة العُليا يقطنها المسلمون أصحابُ الكبائر. ويبقون فيها الزمن اللازم ليتطهّروا من خطاياهم ومن ثم ينتقلون إلى الجنّة. فالإيمان يمنح النعيم.

يقول الحديث: «إذا دخل أهل النار النار، يقول الله: مَن قال لا إله إلا الله وكان في قلبه مثقال حبّة من خردل من إيمان، فأخرجوه» (البخاري كتاب الرقائق 81). والنعيم، كما الجحيم، مبني

---

1 - سورة الزلزلة الأيات 1- 8 .

من سبع طبقات. ويوصف بالتفصيل كمجموعة من الجِنان الفخمة حيث تطيب الملذّات. إن الأوصاف القرآنية للجنّة والتي أفاض الحديثُ، ومن ثم الخيال الشعبي في الكلام عنها، قد انتشرت وعمّت. فشكّلت إرثاً رمزياً مشتركاً للشرق المسلم.

هذه المعطيات الخياليّة قد تخطّت بعد ذلك أرض الإسلام. إذا بات من المتعارف عليه اليوم أن دانتي قد استوحى منها في الكوميديا الإلهية. وذلك عبر "كتاب سلّم محمّد"[1]، المترجم إلى اللاتينية .

إن الطابع العام للفردوس الإسلامي جدير بالانتباه. إنه ماديّ، وتصرّ العقيدة الإسلامية على ذلك. فهو يمثّل التمتّع بملذّات هذا العالم. إنما بشكل أوسع، أصفى وأكمل.

بالمقابل فإن العديد من متصوّفي الإسلام، شدّدوا على المعنى الحقيقي للحُبّ الإلهي. وأن نحب الله لذاته، وليس من أجل مكافأة في الآخرة. كما ركّزوا على أن الهدف الحقيقي، هو الاتحاد بالله.

هذا الاتحاد الذي يجعل ملذّات العالم الآخر غير ذات شأن «ما الجَنّة، إلاّ لُعبة صبيان» يقول أبو يزيد البسطامي. ولكن هذه

---

1 - أنظر كتابنا "معراج محمد" المخطوطة الأندلسية الضائعة، ترجمة لنصّها اللاتيني مع دراسة وتعليقات، جبيل، دار ومكتبة بيبليون ط1، 2008.(المترجم).

الشهادات الصوفيّة لم تخفّف من المفهوم الحسّي المادي للمَعَـاد (الإسكاتولوجيا) الإسلامي. وهكذا تُعلّم العقيدة الإسلامية بأنه يمكن لأهل الجنّة أن يروا الله. فالقرآن يشهد بذلك. ولكن ليس من تأكيد أن هذه الرؤية ستكون دائمة. ولا من توضيح حول طبيعة هـذه الرؤية.

هذا ويجدر القول أن الجنّة خلقٌ جديد. فالأرض القديمة قد دُمّرت وأُبيدت. وأُبدع للناس مسكن جديد. لا يحمل المغبوطـون معهم إلى العالم الآخر سوى الإيمان والأعمال الحسنة فقط. دون أيّ شيء مما أنجزوا أو امتلكوا على الأرض.

هذا على الأقل وفقاً لإيمان أكثرية المسلمين. في حـين أن بعض التيارات الباطنية داخل التشيّع أو التصوّف تتصوّر عـالم الآخرة كإسقاط تخيّلي لما حدث في الحياة الأرضيّة، كما بيّن ذلك هنري كوربان[1].

نعود إلى السياق العام حول المَعَاد في الرؤية الإسـلامية. فهذا الوصف الجامد للأحداث الإسكاتولوجية. لا يخفي الديناميـة الثابتة التي أثارتها هذه الأحداث.

من المؤكّد أن علماء الكلام قد عمدوا، عبر الأجيال، إلـى

1- Corbin, Henri, Corps spirituel et terre Céleste, Paris,1979.

اعتبار أن نهاية الأزمنة قد أُخِّر موعدها. وبدأوا ينظرون إلـى الزمن الإسلامي كحقبة طويلة الأمد.

وعلى الرغم من ذلك فلم يخلُ أي زمن أو جيل في تاريخ الإسلام السياسي، الاجتماعي والديني من هيجان إسكاتولوجي. ذاك أن الموضوع راسخ في القرآن لدرجة لا يمكن معها إهماله. أضف إلى ذلك أن أوصاف "أشراط الساعة"، التي سبق إدراجها، هي أوصاف عامّة، ومُقَولَبَة، لدرجة يمكن تطبيقها على أوضاع تاريخيّة عديدة. وهكذا فإن كل حقبة قد اعتبرها معاصروها الأسوأ والأكثر جوراً وانحطاطاً خلقياً... الخ. كذلك فقد شهدت العصور الوسطى كثيراً من عمليات الغزو والتدمير. ففي القرن الثالث عشر اجتاحت جيوش هولاكو الوثني إيران وما بين النهرين. فخرّبت المدن بما فيها بغداد. ونكّلت وقتلت الخليفة العبّاسي، وأفراد الأسرة العباسيّة التي حكمت حَوالي خمسة قرون. وقد اعتقد كثير من المسلمين، في حينه، أن قد قربت الساعة. فتعاليم ابن تيمية مثلاً كانت مشبّعة بحماسة ذات صبغة إسكاتولوجية.

وعلى الرغم من أن الإسلام لم يغزُ العالم بأسره– وهو من مؤشّرات أشراط الساعة كما ذكرنا– فإن ذلك لم يحل دون قيام حركات مَهدويّة. فمحيط العالم الإسلامي اعتُبر هامشياً بالنسبة

لهذا الأمر. فبعد أن احتلّ محمد الثاني السلطان العثماني القسطنطينية عام 1453، انتشرت أفكار إسكاتولوجية كثيرة، مثل أن نهاية العالم ستحصل عندما يغزو المسلمون "التفّاحة الحمراء".

وهذه التفّاحة الحمراء، اعتبرت حيناً صرح القدّيس بطرس في روما. أو القصر الأمبراطوري في ڤينّا حيناً آخر. ولكن لا يبدو أن هذا الموضوع قد أخذ دوراً فعّالاً على الصعيد السياسي في حينه. دون أن يمنع ذلك تكاثر، من يدّعون أنهم المهدي، في أفريقيا الشمالية كما في المشرق. فثمّة أمبراطوريات عديدة أشادها زعماء يسحرون الجماهير ويدّعون المَهدية. وهذا ما ينطبق أيضاً على الدول الشيعيّة، مثل الدولة الفاطميّة التي حكمت مصر وأفريقيا الشماليّة وصقلية، في القرنَين العاشر والحادي عشر. كما ينطبق على الدولة الصفويّة التي فرضت التشيّع في إيران في القرن السادس عشر. ولكن فكرة المهديّة لم تقتصر على الشيعة فقط. بل كانت راسخة أيضاً عند أهل السنّة. فأوائل الخلفاء العباسيين اتخذوا لهم أسماء توحي بدورهم المهدوي كالسفّاح والمهدي.

وفي زمن متأخّر، كان للأمبراطورية التي أسّسها المهدي بن تومرت في القرن الثاني عشر في شمال أفريقيا والأندلس،

شأن في التاريخ. وعلى مسافة زمنية أقرب، فقد ترك المهدي السوداني محمد أحمد (ت 1885) أثراً سياسياً عميقاً في بلاده.

والأمثلة تتعدد ولا نستطيع ذكرها كلّها. واللافت أن المسلمين لا يعتبرون المهديّين الذين سقطت دولهم "دجّالين". فقد لعبوا دور مجسّد سابق لمجيء المهدي الحقيقي.

نذكر هنا أن الفقهاء والمتكلّمين المسلمين تعاملوا بحذر مع المسألة هذه. فغالبيّتهم يمتنعون عن التفكّر في مسألة مجيء المهدي (كالغزالي مثلاً)، إذ أدركوا الخطر السياسي في الإسهاب في خطاب إسكاتولوجي من هذا النوع.

وهذا ما ينطبق على الحقبة المعاصرة حيث أن بَعث مواضيع "قرب الساعة" أمرٌ أكيد. ولكنه يبقى سرّياً، تَحدّث عنه الشائعات. وتُنشر الكتيّبات الرخيصة الثمن عن "أشراط الساعة". وهكذا فإن تفسيرات غريبة انتشرت حول حروب فلسطين، أو فترة حرب الخليج. ويشير السياسيّون أحياناً إلى هذا الموضوع ولكن بعبارات مبهمة. وعندما أطلق الإمام الخُمَيْني على أميركا لقب "الشيطان الأكبر"، فقد كان يشير، وإن بطريقة شبه مستترة إلى، دور المسيح الدجّال الذي يلعبه النظام الأميركي، وبشكل عام المادية الغربية. وكثيراً ما سمعت مسلمين يقولون أن المسيح الدجّال هو الحضارة الغربية ذاتها. فالمسيح الدجّال أعور. كذلك

الغرب فإنه لا يرى سوى البعد المادي للكائن. ويتعامى عن الأبعاد الميتافيزيائية للإنسان.

وبعض المسؤولين يجازفون حتى بالحديث الصريح عن الأمور الإيسكاتولوجية. كما يفعل الشيخ ناظم القبرصي (مولود سنة 1922). وهو شيخ فرع هام من النقشبنديّة، يجمع حوله عشرات الألوف من المريدين في الشرق الأدنى، وأوروبة الغربية وأميركا الشمالية. وفي مناسبات عديدة أعلن عن تواريخ محدّدة لنهاية العالم (1987، 89، 91 ، 93، 2000) ومجيء المسيح والمهدي. واللافت هنا أن فشل هذه النبوّة لا يثبّط عزيمة مريديه. فتلامذته الغربيّون المرتدّون حديثاً إلى الإسلام، حسّاسون، بشكل خاص، لهذا الجانب من دعوة الشيخ ناظم.

والجدير ذكره أن أمر نقشبنديّة الشيخ ناظم القبرصي يبقى استثنائياً. فمواضيع الإسكاتولوجيا حاضرة بالتأكيد في أيّامنا في المجتمعات الإسلاميّة. ولكن المسلمين بأكثريّتهم يعترفون باستحالة تحديد تاريخ لنهاية الأزمنة. ويوردون بحذر الآية القرآنية :﴿يسألونك عن الساعة أيّان مُرسَها قل إنما عِلمها عند ربي لا يُجلّيها لوقتها إلا هو﴾[1].

---

1 - سورة الأعراف الآية 187.

خاتمة الكتاب*

---

* وضع البروفسور لوري هذه الخاتمة بالفرنسية، خصيصاً للترجمة العربية (المترجم).

لقد جالت بنا الدراسات السابقة في تأمّلات إسلاميّة متعدّدة عن الكلمة، وبالأخصّ عن الخطاب القرآني.

وأبانت الدراسات هذه التطوّرات العميقة للفكر الإسلامي في مجال سبر الأبعاد الداخلية للغة. ورأينا أن القول الصوفي المأثور «إن للقرآن ظهراً وبطناً، ولبطنه بطناً، وإلى سبعة أبطن» يمكن التحقّق منه عند قراءة أية صفحة من التفاسير الصوفية للقرآن. والأبعاد الداخلية التي استطعنا اكتشافها في النص المقدّس "الأبطن" هي في الحقيقة ذات عدد لا متناهٍ، وهذا ما يرمز إليه العدد سبعة. ووفقاً لهذه التفاسير، فإن القرآن يصف بشكل أساسي مسيرات الأنفس المتعدّدة نحو الله. هذا ما تقوله مثلاً قصص إبراهيم، كما يعيد قراءتها الصوفيّون: ففي كلّ مرّة تعيد الآيات عناصر القصّة إلى مرحلة من السلوك للمعنى أو المسيرة نحو الله. وهذا التأويل غير منقّص للمعنى هو، فبالنسبة للمؤمن كل حدث في الحياة، وكل عنصر في العالم يمكن، بل يجب أن يصير مناسبة للقاء الإلهي: "خير برهة للقاء الحقّ، هو الآن"، يقول متصوّف من الشرق. وأسلوب الرؤية والحياة هذا،

جدير بالأحرى هو، بحياة الأنبياء.

وقد لاحظنا حدساً عميقاً عند كلّ كبار المؤلّفين الذين التقيناهم على مدى الصفحات السابقة:

مما يعني أن اللغة ليست فقط طريقة تواصل بين البشر، بل هي جزء لا يتجزّأ من كياننا. وهذا ما اكتشفه التحليل النفسي بطريقة أخرى، لا سيما مع تعاليم جاك لاكان *Lacan*. فاللغة تكوّننا وتبنينا. وهذا ما يفسّر أن بعض الكلمات تستطيع، بطريقة يتعذّر شرحها ظاهرياً، أن تشفي، أو توقع في المرض. كما يشرح سحر الكلمة الذي يتكلّم عليه الحديث المعروف «إن من البيان لسحراً». فالكلمات لا تلمس فقط ذكاءنا وإدراكنا، بل تصل إلى أعماق وعينا. وحتى إلى حياتنا العضويّة والجسديّة. وبذلك نستطيع أن نعي أهمّية الأدب السحري. فالسحر والعلوم التي تواكبه غالباً ما حُقّرت واعتبرت أنظمة هامشية، محشوّة بالأكاذيب والخِدع، غير مفيدة في الحياة الدنيا، ومؤذية للحياة الدينية. وبهذا المعنى فإن السبب مقنّع، والقارئ الجديّ لا يأخذ تأكيدات مؤلّفات العلوم الباطنيّة هذه بحرفيتها. ولكن، وعلى الرغم من كل شيء، فللنصوص المذكورة الكثير مما تقول لنا. وهذا ما حاولنا تبيانه في دراستنا لأعمال البوني، وهو ليس سوى مؤلّف بين المئات: الإنسان كائن ناطق، خُلق من أجل الكلمة،

وهو يجد نفسه مأخوذاً في شبكة من الكلمات. فالبشر يعطون معنى للأشياء، للسيرورات وللأحداث. يعطون معنى للولادات والوفيات، للغذاء وللمرض. وهكذا يحوّلون نسيج حياتهم إلى لغة وسيعة.

ذاك هو أمرهم، وهم لا يستطيعون أن يمتنعوا عنه، والعمل بطريقة أخرى. وعندما يعيَون عن إيجاد معنى لأحداث حياتهم، فإنهم يبحثون عن عون في مكان آخر لملء هذا الفراغ. فيذهبون للاستطلاع عند المنجّم أو العرّاف أو الساحر. وهذا الأخير لا يمنحهم بالضرورة الشفاء، ولكنه يعطي لِمحَنهم معنى.

وقد رأينا أنه، وفقاً لإخوان الصفاء، فمجال السحر يمتدّ إلى الكون بأسره: لأن كل عناصر الكَون هي في حالة رجع صدى الواحدة للأخرى؛ تتكلّم الواحدة مع الأخرى وتختلق الواحدة معنى للأخرى: الكواكب للبشر، الملائكة للكواكب.. الخ. والكَون يشكّل مجوعة من العلاقات اللغوية؛ وهكذا فهو متجانس تماماً. وهذه اللغة تتطوّر عبر الزمن. وهذا ما يجعل الفكر الصوفي سلساً وقابلاً للتكيّف، في حين يشقّ على الإسلام الحرفي أن يقلب صفحة الكتاب الكوني، ويتمّ تأويلاً آنياً للكلمات الكونية.

وبمفهوم المؤلّف الكوني هذا للكتابة أودّ أن أختم.

فقد رأينا مراراً وتكراراً لا سيما خلال الفصول الأولى

المخصّصة للخيمياء كم هي تحتلّ مكانة جوهرية في الفكر الباطني الإسلامي. في حين أن الفصل الأخير من الكتاب تناول مسألة المَعاد (الإسكاتولوجيا). وأودّ أن أعود قليلاً إليها. لأن مسألة النهايات الأخيرة للإنسان ترتبط هي الأخرى باللغة بشكل صارم. والبعد الصوفي للّغة في الإسلام ابتدأ بقصّة آدم في القرآن، وقد سبق ذكرها في المقدّمة: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾، ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلاَئِكَةِ فَقَالَ أَنبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلاَءِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾، ﴿قَالُوا سُبْحَانَكَ لاَ عِلْمَ لَنَا إِلاَّ مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾، ﴿ قَالَ يَا آدَمُ أَنبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ﴾[1]. فاللغة هي إذاً سمة الإنسان. وليس كل لغة بالتأكيد، فالملائكة طبعاً قد خُصّت هي الأخرى بلغة. وليس الملائكة فقط بل كل الخليقة المتحرّكة وغير المتحرّكة ﴿تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِن لاَّ

---

1 - سورة البقرة آية 30 – 33.

تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾[1]، ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللهَ يُسَبِّحُ لَهُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَالطَّيْرُ صَافَّاتٍ كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلاَتَهُ وَتَسْبِيحَهُ﴾[2].
ومعرفة الأسماء هذه التي تلقّاها آدم تتعلّق عياناً بالنور الكوني الآيل إلى الإنسان، وإليه وحده. فالإنسان قد تلقّى رسالة المساهمة في هذا الخلق، والقيام مقام الله على الأرض، كما يوحي تعبير "خليفة" المستخدم في الآية المذكورة ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾[3].

إن دور آدم ونسله، وعلاقته بالكلمة ترتبط جميعها بطريقة خفيّة بنَقْصِه: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولاً﴾[4]، فبعد أن خالف آدم الأمر الإلهي وأكل ثمرة الشجرة المحرّمة، تاب. ﴿فَتَلَقَّى آدَمُ مِن رَّبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ﴾[5]. هذا التلقّي للكلمة الإلهيّة والذي غالباً ما يكون كثير

1 – سورة الإسراء الآية 44.
2 – سورة النور الآية 41.
3 – سورة البقرة الآية 30.
4 – سورة الأحزاب الآية 72.
5 – سورة البقرة الآية 37.

الغموض، هذا التبادل نداء/جواب بين الله الخالق والإنسان الناطق يجوب تاريخ وجوه القادة هؤلاء، مَن كانوا كبار أنبياء التاريخ المقدّس وفقاً للقرآن. وهكذا فإن إبراهيم إمتُحن: ﴿وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ﴾[1]، أما موسى فكان كليم الله بامتياز: ﴿وكلّم الله موسى تكليماً﴾[2]. وكان سليمان يفهم لغة الطيور والنمل ﴿وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُدَ وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عُلِّمْنَا مَنطِقَ الطَّيْرِ وَأُوتِينَا مِن كُلِّ شَيْءٍ إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْفَضْلُ الْمُبِينُ وَحُشِرَ لِسُلَيْمَانَ جُنُودُهُ مِنَ الْجِنِّ وَالإِنْسِ وَالطَّيْرِ فَهُمْ يُوزَعُونَ حَتَّى إِذَا أَتَوْا عَلَى وَادِي النَّمْلِ قَالَتْ نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لاَ يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لاَ يَشْعُرُونَ﴾[3]، أمّا داود فقد كانت كلمته مأخوذة بالحضور الإلهي لدرجة أنها كانت تستتبع بالقوّة تسبيح الجبال والطيور، وذلك نظراً لجمال صوته، ﴿فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلاًّ آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُدَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَالطَّيْرَ وَكُنَّا فَاعِلِينَ﴾[4]، ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُدَ مِنَّا فَضْلاً يَا جِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُ وَالطَّيْرَ وَأَلَنَّا لَهُ الْحَدِيدَ﴾[5]،﴿إِنَّا سَخَّرْنَا

---

1 - سورة البقرة الآية 124.
2 - سورة النساء الآية 164.
3 - سورة النمل الآيات 16 و17 و18.
4 - سورة الأنبياء الآية 79.
5 - سورة سبأ الآية 10.

الْجِبَالَ مَعَهُ يُسَبِّحْنَ بِالْعَشِيِّ وَالإِشْرَاقِ وَالطَّيْرَ مَحْشُورَةً كُلٌّ لَّهُ أَوَّابٌ﴾[1].

ولكن وفي نهاية مسار الكلمة الإلهيّة، فإننا نلقى بشكل أخصّ عيسى بن مريم. فالمسيح وفقاً للقرآن هو نفسه ، ومن الأصل كلمة الله: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لاَ تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلاَ تَقُولُوا عَلَى اللهِ إِلاَّ الْحَقَّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ فَآمِنُوا بِاللهِ وَرُسُلِهِ وَلاَ تَقُولُوا ثَلاَثَةٌ انْتَهُوا خَيْرًا لَّكُمْ إِنَّمَا اللهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ أَن يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ لَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ وَكَفَى بِاللهِ وَكِيلاً﴾[2]. وكما تشير إليه حتى صياغة عدد من الآيات، فهو يختلف عن آدم من ناحيتَين، الأولى: لقد تلقّى آدم روح الله بالنفخ. في حين أن عيسى هو نفسه روح الله. وبعد معصيته تلقّى آدم كلمات؛ أما عيسى فهو نفسه كلمه الله (كلمته؛ وكلمة منه)، ﴿إِذْ قَالَتِ الْمَلاَئِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ﴾[3]، منذ ما قبل ولادته. ولكن لا يجب أن نفهم هذه التعابير بمعنى المعتقد المسيحي.

---

1 – سورة ص الآية 18 و 19.

2 – سورة النساء الآية 171.

3 – سورة آل عمران الآية 45.

وبالفعل فعيسى هنا ليس سوى كلمة (بين كلمات أخرى). لا كلمة الله الوحيدة. إنما وعلى الرغم من ذلك، فمصيره وفقاً للقرآن يبدو مرتبطاً كلياً بالكلمة. إذ تكلّم منذ ولادته ليبرّيء أمّه المتّهمة بالزنى قائلاً: ﴿قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللهِ آتَانِيَ الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا﴾[1] ويتابع النص ﴿ذَلِكَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ قَوْلَ الْحَقِّ الَّذِي فِيهِ يَمْتَرُونَ﴾[2]. ومنذ طفولته تلقّى معرفة الكتاب ﴿وَيُعَلِّمُهُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَاةَ وَالإِنْجِيلَ﴾[3]، ما يعني أنه من أصله مسكون بالكلمات الإلهيّة. وأكثريّة المفسّرين تُجمع على أنّ هذا العلم المكتسب، منذ نعومة أظافره، لم يفارقه أبداً. فقد بقي عيسى طيلة حياته مكوّناً داخلياً من الكلمة السامية التي ولدته. وهكذا أيضاً، وبهذا المعنى، فإن علم الحروف هو علم مختصٌ بعيسى، كما ينقل ابن عربي في الفصل العشرين من الفتوحات المكّية. والمتصوّف مدعو، بشكل من الأشكال، أن يصير، بممارسة الكلمة أي الذكر، ما كانه عيسى منذ ولادته.

وانطلاقاً من هذا، فليس بالمدهش أن يشكّل عيسى وجهاً مَعَادياً من الطراز الأول. فالنص القرآني يُنكر صراحة أن يكون

1 - سورة مريم الآية 30.
2 - سورة مريم الآية 30 و 34.
3 - سورة آل عمران الآية 48.

عيسى قد مات مصلوباً، ويؤكِّد أنه رُفع إلى السماء: ﴿وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِن شُبِّهَ لَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِّنْهُ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلاَّ اتِّبَاعَ الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِيناً﴾[1]. والتقاليد الإسلامية تركِّز على أن ابن مريم، على الرغم من أنه مكرّس بطبيعته للكلمة، فهو لم يبشِّر سوى زمن يسير يكاد لا يتجاوز بضع سنوات؛ وهي بذلك تلتقي مع المعطيات الإنجيليّة. ولكن هذه التقاليد تعود فتلحّ على أن رسالة عيسى هذه ستكتمل في نهاية التاريخ. إذ يرجع عيسى في نهاية الأزمنة ليعيد التناغم إلى العالم إشعاراً باكتمال المصير البشري. وإشارات القرآن لدور عيسى المَعَادي هذا متحفِّظة: ﴿وَإِنَّهُ لَعِلْمٌ لِّلسَّاعَةِ فَلاَ تَمْتَرُنَّ بِهَا وَاتَّبِعُونِ هَذَا صِرَاطٌ مُّسْتَقِيمٌ﴾[2]، وفي قراءة ثانية عَلَمٌ للساعة أي إشارة. أمّا الحديث النبوي فهو أكثر تفصيلاً. إذ يصف فساد الذرّيات البشريّة الأخيرة وبُعدها عن الدين. والرجعة الهجومية للشِرك تحت راية المسيح الدجّال. عندها يعاود عيسى النزول إلى الشام. ويجمع قوات المؤمنين المسلّحة. ويحاصر أورشليم. ويقتل المسيح الدجّال بيديه. ويرأس بعدها البشريّة المتوحّدة تحت لواء

---

1 - سورة النساء الآية 157.

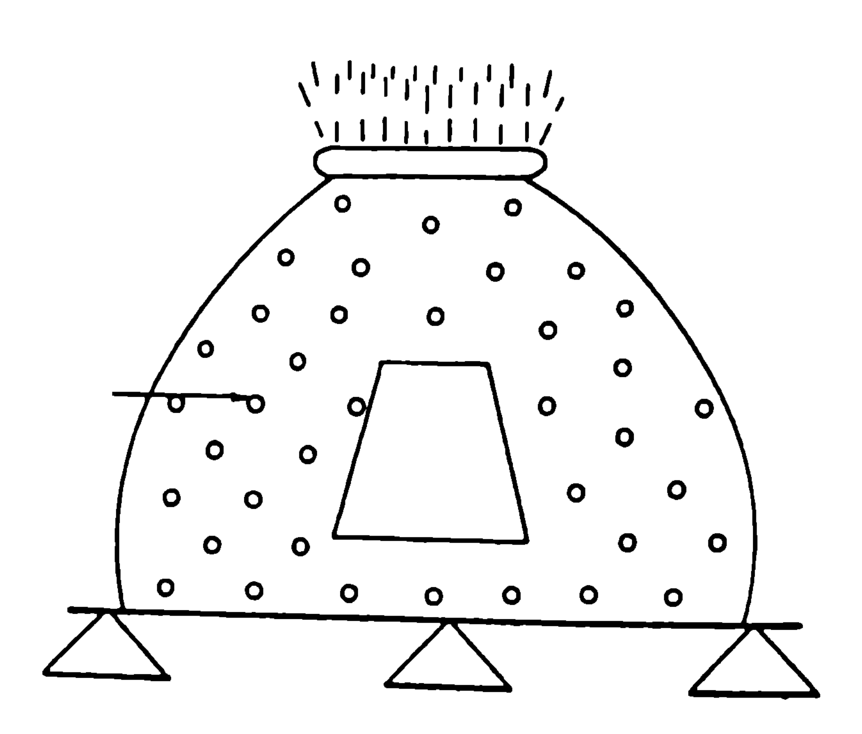
2 -سورة الزخرف الآية 61.

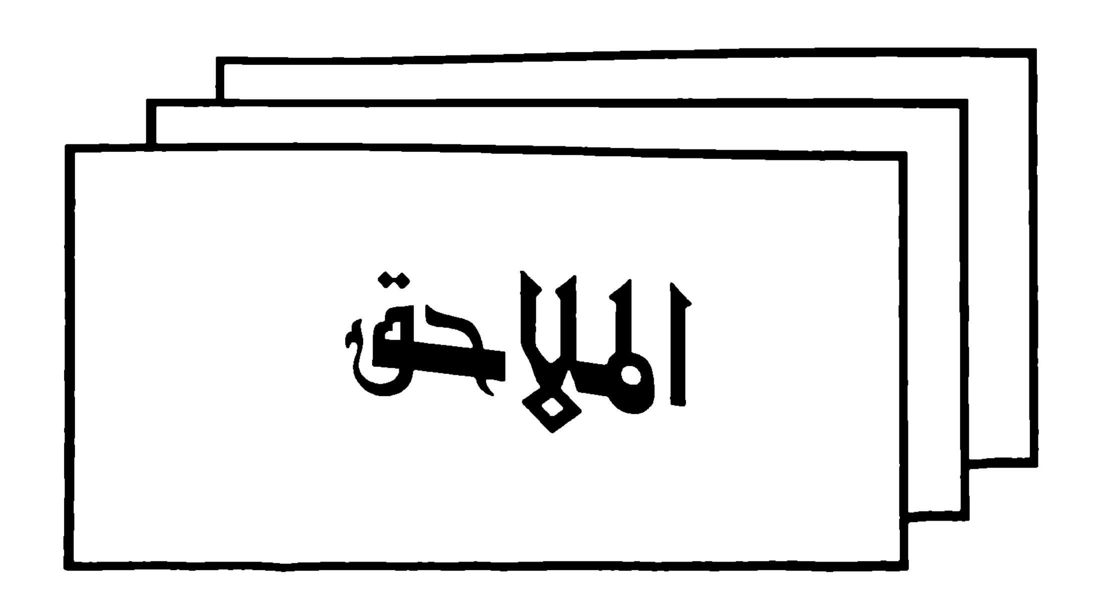
الإسلام، لفترة معيّنة. ويجعل الانسجام التام يسود على الأرض بين كل المخلوقات. ثم يتوفّى ويُدفن. عندها تحدث الكوارث الأخيرة، ودمار الكون المادي، معلنة القيامة العامّة.

وهذا الوجه المَعَادي لعيسى يبقى كثير الغموض. ولكن، ومهما يكن، فهو يحدّد شكلاً جديداً للعلاقة مع الدين. فالأمر لا يتعلّق بمجرّد تكرار للبدايات، وإنما بإعلان للبشرية القادمة، وللإنسان الكامل. والله في جوهره اللامتغيّر والفائق الوصف صامت، وبفعل خلقه فإنه يبسط خطابه. فيغدو ناطقاً؛ وينشئ بذلك حتى الزمن، لأن الكلمة لا يمكن أن تقال إلا بالتعاقب والمدّة. وبذلك يكون للتاريخ معنى: فهو يفعّل تدريجياً كائنات وأحداثاً لم تكن موجودة إلا فَرضياً وبالقوّة في الله. وما يعلنه عيسى هو نهاية هذا التاريخ وطيّ هذا الكتاب. والبشرية بوصولها إلى ختام هذه القراءة لتاريخها ستكون مختلفة عن بشرية البدايات والأبعاد الوسيطة. إذ تغدو بشرية الكمال (والكمال صيغة مقلوبة للكلام).

وهذا ما يوحيه الكثير من الأحاديث المتعلّقة بمُلك عيسى الأخير. ففيه تختفي التناقضات بين البشر، وبينهم وبين الحيوانات، بين الفطرة والتربية وبين الخليقة والله. وإذا كان الدمار النهائي سيحدث بعد ذلك بقليل، فذلك لا يعود إلى أن

البشرية تغدو ملعونة ، ولكن على العكس تماماً؛ وإنما لأن ما يؤسّس التاريخ أي الاتجاه نحو الكمال يكون قد اختفى. فبعد أن تُلفظ الكلمة الإلهيّة بكاملها، لا يبقى سوى أن يطوى الكتاب. ولكن الكائنات المتضمّنة في الكتاب لا تعود إلى حالتها السابقة، أي فكرة افتراضية في الله. إذ تكون قد اكتملت، أتت إلى الوجود وستبقى. وهي، على مثال آدم وعيسى، ستعيش إلى الأبد مرتكزة على الكلمة التي لفظت الكائنات هذه، في يوم من الأيام.




الملاحق

بمناسبة زيارته إلى لبنان

تتشرّف دار ومكتبة بيبليون جبيل بدعوتكم إلى ندوة مع :

المستشرق البروفسور بيير لوري
مدير أبحاث في جامعة السوربون باريس

Pr. Pierre LORY (Orientaliste)

حول موضوع : **التصـــوف الإســـلامـــي**

ركيزة تلاقٍ بين المسيحية والإسلام

Le SOUFISME

Une base de rencontre entre Christianisme et islam

يدير الحوار : د. لويس صليبا

المكان : قصر الأونيسكو- بيروت.Palais de L'UNESCO

الزمان : الجمعة 2 أيار 2003 - الساعة السادسة والنصف مساءً
Vendredi le 02 Mai 2003 à 18 h 30

Parkings Disponibles
Renseignements : 09-546736
ENTRÉE LIBRE

الدعوة عامة

كلمة الآنسة جوهرة صليبا

مديرة دار ومكتبة بيبليون

في ندوة التصوّف الإسلامي

«إذا كانت العقائد واللاّهوت تُفرّق بين الناس، فإن التصوّف يوحّدهم إلى أيّة ديانة انتموا» تقول الباحثة الفرنسية المسلمة إيڤا دو ڤيتراي ميروڤتيش *Eva de Vitray – Myerovitch*.

وتضيف في السياق عينه: «اقرأوا المتصوّفين، وسترون في العمق، وفيما هو أبعد من المؤسّسات والأديان التي ينتمون إليها، أنهم يعيشون الاختبار عينه».

لقد خبر المتصوّفون الوحدة أو التوحّد والتوحيد، وإن عاشوا وسط عالم يسوده التعدّد والاختلاف. لكأنّما الفُرقة عندهم أمر حادث منقطع، والوحدة أمر ثابت متّصل. «إنّما هذه المذاهب، أسباب لجذب الدنيا إلى الرؤساء»، يقول أبو العلاء المعرّي.

التصوّف، دوماً كان، وسيبقى، إشارة وشهادة لوحدة الاختبار الإنساني.

وليس التصوّف، كما قد يظنُّ البعض، تُراثاً قديماً، لا يمتّ

إلى عالمنا اليوم بصلة قُربى. فخبرتنا مثلاً في عالم نشر الكتاب وتوزيعه، تشير إلى تنامٍ مطّرد في اهتمام القارئ اللبناني والعربي بالتصوّف الإسلامي خاصة، والتراث الصوفي في الثقافات المسيحية والهندوسية والبوذية وغيرها عامّة. وهذا ما شجّعنا على التخصّص بالتصوّف، في الثقافات المذكورة هذه، نشراً وتوزيعاً. غير مقتصرين على الكتب العربيّة، بل متعدّينها إلى الفرنسيّة والإنكليزيّة. ويوماً بعد يوم نلحظ اتساعاً في دائرة القرّاء والمهتمّين بمواضيع كهذه.

معرفتنا بالبروفسور بيير لوري، قارئاً ومؤلّفاً قديمة. لقد قدّم لكتاب "إشارات.. شطحات.. ورحيل"، الذي سيصدر قريباً عن دارنا. وهو مختارات وأناشيد صوفيّة جمعها وكتبها الدكتور لويس صليبا. كما أننا بصدد إصدار كتاب، يضمّ مجموعة من أبحاث البروفسور لوري في التصوّف والخيمياء في أرض الإسلام، مترجمة إلى العربية.

ليس من شأني التعريف بالبروفسور لوري، فهي مهمّة أتركها للدكتور صليبا، وإنّما يهمّني أخيراً أن أرحّب بكم جميعاً، وقد لبيْتُم دعوتنا إلى هذا اللقاء. والذي نتمنّاه أكثر من عرضٍ لعلوم ومعارف. فرجاؤنا أن يكون تعبيراً عن رغبة في معرفةِ الآخر وملاقاته. وكلمةً موحّدة تخرج من القلب: إذا خرجت

الكلمة من القلب، دخلت القلوب بلا استئذان، أما إذا خرجت من اللسان فلن تتجاوز الآذان.

وختاماً، وصيةٌ للحُسين بن منصور الحلاّج، علّها تنفع في زمن الصِدام والصراع هذا:

«يا بُني الأديان كلّها لله عزّ وجلّ، شغل بكل دين طائفة، لا اختياراً فيهم، بل اختياراً عليهم(...).

واعلم أن اليهوديّة والنصرانيّة والإسلام، وغير ذلك من الأديان، هي ألقاب مختلفة، وأسامٍ متغايرة، والمقصود منها لا يتغيّر ولا يختلف».

وأهلاً وسهلاً بكم جميعاً.

قصر الأونيسكو – بيروت – 2003/02/02

جوهرة صليبا

مديرة دار ومكتبة بيبليون

جريدة اللواء 2003/5/21

«التصوف بين رؤية الإسلام والمسيحية»
محاضرة للمستشرق الفرنسي لوري

بدعوة من مكتبة ودار بيبليون في جبيل، القى المستشرق الفرنسي بيار لوري محاضرة حول «التصوف بين رؤية الإسلام والمسيحية» في حضور العديد من المهتمين.

بداية، تحدث د. لويس صليبا عن المناحي الانسانية في شخصية المستشرق الفرنسي بيار لوري، فهو محب للحوار ويعتبر أن اول شروط الحوار المثمر هي ان نعرف ان نسكت لنصغي الى الآخر كاخر ومختلف، وان نجهد لندع هذا الآخر يتكلم، وان نقدّر أن نفرض الصمت لحين على وجهات نظرنا بما فيها قناعاتنا العميقة.

بعد ذلك القت مديرة دار ومكتبة بيبليون في جبيل جوهرة صليبا كلمة بيّنت فيها اذا كان اللاهوت والعقائد تفرّق بين الناس فإن التصوّف يوحّدهم الى اية ديانة انتموا، فالتصوّف ليس كما يظن البعض تراثاً قديماً لا يمت الى عالمنا بصلة قربى فخبرتنا مثلاً في عالم نشر الكتب وتوزيعها تشير الى تنام مطرد في اهتمام القارئ اللبناني والعربي بالتصوّف الاسلامي خاصة، التراث الصوفي في الثقافات المسيحية والهندوسية والبوذية وغيرها عامة.

وتناول البروفسور بيار لوري موضوع «الخيمياء» ودورها وعلاقتها بالترائيات اذ نشأت «الخيمياء» في مصر في القرن الاول



□ لوري محاضراً □ (تصوير محمود يوسف)

قبل الميلاد وهدف الخيميائيين معرفة ما وراء الظواهر الطبيعية وملاحظة العلاقة بين السوائل والجوامد لاكتشاف عمل الروح، الأمر الذي يؤدي الى معرفة سر الحكمة الالهية مع حصول نوع من التطور الروحي، متطرقاً الى الشطح الصوفي وعلم الحروف وتفاعل هذه المواضيع مع التراث الروحي المسيحي تاثراً وتاثيراً.

وتحدث عن الركائز التي يمكن ان نستوحيها من التصوّف الاسلامي والتي تشكل عنصراً للتلاقي بين المسيحية والإسلام وهي المعرفة الحقيقية للدين.

تغطية: منى توتنجي

جريدة اللواء 2003/5/31

المستشرق الفرنسي بيار لوري لـ «اللـــواء الإسلامي»:

مسألة صدام الحضارات هدفها الترويج لأفكار سياسية بقصد الهيمنة الدولية

الغرب يتعرف اليوم على الثقافة الإسلامية من كتب المتصوفين المسلمين

المستشرق الفرنسي «بيار لوري» رئيس معهد EPHE للعلوم الدينية في باريس، ألّف العديد من الكتب ابرزها تاريخ الخيمياء والتصوف في ارض الإسلام، مع تحقيق مخطوطات «لجابر بن حيان» وترجمتها إلى الفرنسية كذلك كتابه عن التفاسير الباطنية للقرآن الكريم، له اسهامات عديدة في دائرة المعارف الإسلامية. «اللـــواء الإسلامي» التقته اثناء زيارته الأخيرة إلى لبنان ودار معه الحوار التالي:

□ من خلال إطلاعكم على الثقافة الإسلامية هل ترون ان هذه الثقافة هي مشروع تصادم بين الحضارات ام مشروع تأثر وتأثير؟

– قال ان الاجابة عن هذا السؤال يطرح عملياً لشكاليتين الاشكالية الأولى هي مسألة صدام الحضارات وهذه نظرية اطلقها الكاتب الاميركي صموئيل هنتنغتون للترويج لافكار سياسية معينة تحت غطاء فكري وفلسفي، هدفها الرئيسي الهيمنة على العالم وهذا الكاتب يذكرني بالنظريات الفلسفية العنصرية التي راجت في المانيا نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين والتي شكلت غطاءً للنازية ومطامعها.

واضاف: ولا اعتقد شخصياً بأن الحضارات في زمننا هذا هي فعلاً في حالة تصادم مهما حاولت اوساط دولية معينة الترويج لذلك خصوصاً بعد احداث ١١ ايلول ٢٠٠١ لتغطية مشاريعها في السيطرة الدولية بل ارى على العكس من ذلك ان الزمن هو عصر تلاقٍ وانفتاح بين الحضارات.



□ المستشرق الفرنسي بيار لوري □

كتب المتصوفين اكثر مبيعاً في الغرب

وتابع والاشكالية الثانية هي الإسلام والثقافة الإسلام هل هما مشروع تصادم ام سلام؟

هذا الموضوع سأتناوله من زاوية الصوفية لقد فهم الصوفية الإسلام رسالة سلام قبل اي شيء، اخر سلام مع الذات ينميه الإنسان في علاقته مع خالقه، وسلام مع الآخر يفيض بشكل طبيعي من سلامه الداخلي ولا ننسى ان التحية الاساسية في الإسلام هي السلام عليكم، والتصوف الإسلامي يلعب في الغرب في ايامنا هذه دوراً بارزاً في اظهار هذا الجانب السلمي الحواري في الثقافة الإسلامية، فوسط كل هذا التشويش المقصود في وسائل الاعلام الغربية حول الإسلام والجهاد والعنف الخ، نجد بالمقابل اهتماماً متزايداً في اوروبا واميركا بما اسميه الثقافة الصوفية التي تظهر جانباً مشرقاً وجذاباً من الثقافة الإسلامية يكشف عن وجه إنساني وشمولي لها.

واشير في هذا المجال إلى ان الكتب الصوفية هي الاكثر مبيعاً في اوروبا والولايات المتحدة الاميركية، وخصوصاً «جلال الدين الرومي». كذلك تلقى كتب «الحلاج» و«ابن عربي» مزيداً من الترجمات والرواج في الغرب وكل ذلك يبلور هذا الوجه الحواري للثقافة الإسلامية.

واضاف نقلاً عن المستشرق «لويس ماسينيون» ان بداية الحركة الصوفية كانت «الاذكار» اي قراءة القرآن والتأمل في كلمات الله، اي ان مصادر التصوف الإسلامي برأيه هي في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، وقال هنا «يجب التمييز بين التأثر والتشابه فقد يكون التأثر بين المتصوفين او يقصد بين المسلمين والمسيحيين مسألة تثير الجدل والنقاش، ولكن التشابه بينهم، هو امر بديهي لا يختلف فيه اثنان ومصدر هذا التشابه هو، برأيي وحدة الاختبار الروحي».

دور المرأة في التصوف

□ سألته هل ترى للمرأة دوراً وموقعاً في التصوف الإسلامي؟

– اجاب قد يبدو للوهلة الأولى ان المرأة غائبة عن التصوف الإسلامي بعكس ما نراه في التصوف المسيحي، ولكن لا ننسى «رابعة العدوية» التي سبقت زمناً في عشقها الإلهي ابطال العشق الصوفي امثال «الحلاج» و«ابن الفارض»، واقول ان للمرأة دوراً في التصوف اهم من دور الرجل، لأن العطاء عندها يفتح لها آفاقاً في التجربة الروحية والاختبار الصوفي.

حوار: منى توتنجي

تصوير: محمود يوسف

جريدة النهار 2003/5/17

المستشرق الفرنسي بيار لوري عن التصوّف والأديان:

تركيز البحث على الرّوحيّ يقودنا الى السلوك العلماني



دعت دار ومكتبة "بيبليون" المستشرق الفرنسي بيار لوري ليلقي محاضرة في الأونيسكو تحت عنوان "التصوف الاسلامي - ركيزة تلاق بين المسيحية والاسلام"، فكانت فرصة متاحة لنا ايضاً كي نحادثه ونكتشف شخصية مادئة تنطوي على الكثير من الزهد، ولعله تأثير المادة التي يدرّسها في السوربون، أي الصوفية التي لطالما شغلت المستشرقين، ولكل رؤيته اليها. وحديثنا هذا يكشف بعضاً من رؤية المستشرق لوري.

• حدثني قليلاً عن موقعك الاكاديمي. للمناسبة، يذكرني اسمك ببيار لوتي، لكن الاخير لم يكن مستشرقاً، انما قد اسميه مولعاً بالشرق وعاش في تركيا.

- كما تقولين، كان مولعاً بالشرق، لكن تركيا واحدة من البلدان التي اقام فيها لوتي ولم يعش فقط في اسطنبول عاش في افريقيا كذلك، ومنزله متحف حقيقي حيث كل الاشياء فيه شرقية.

• والآن ماذا عن بيار لوري؟

- إنني فخور بأنني ألقي محاضراتي في جامعة السوربون في معهد خاص وفريد هو قسم العلوم الدينية في المدرسة التطبيقية للدراسات العليا، حيث تُدرّس كل ديانات العالم، او لنقل كلها تقريباً. أدرّس تاريخ الفكر اللاهوتي - الصوفي الاسلامي.

نحن اربعة، احدنا يدرّس الفكر الشيعي وآخر يدرّس الحقوق الاسلامية، وأدرّس الصوفية وهي المادة التي تمثلني أي تاريخ الفكر الصوفي. ادرجت في برنامج السنين الماضية الشرح الصوفي للقرآن وما يقوله الشارحون الصوفيون في القرآن عن ابرهيم وعيسى ومريم. ثمة حلقات دراسة تجمع فيها نحو عشرين او ثلاثين طالباً، ندرس النصوص معاً، وكلّ يشارك على نحو خلاّق. من ناحية اخرى نصادف في قسم العلوم

الدينية هذا طلاباً مسلمين يتابعون دروس نشأة المسيحية، فضلاً عن طالب يسوعي وآخر كرملي، وسواهم. أود القول إن ثمة جواً يحاول فهم الجميع فهم الاديان على مستوى علمي انطلاقاً من التاريخ ومن النص. في تعبير آخر، ثمة لغة مشتركة.

• هذا قريب جداً من اجواء العولمة واحد رموزها المزج والاختلاط بلا حدود، واحد شعاراتها الحوار، وفيها حوار الاديان.

- اعتقد ان الاديان هي الرابحة على هذا الصعيد، بلا ريب، وخاصة في ما يتعلق بصدقها مع ذاتها. هنا اعتقد ان دراسات الكتاب المقدّس متطورة جداً، اكثر تطوراً من الدراسات القرآنية مثلاً.

• تعني القول إن النقد الذاتي المسيحي ممكن اكثر من النقد الذاتي في الاديان الاخرى؟

- عُقد حديثاً مؤتمر حول الاديان المقارنة، وكان بين المحاضرين زميل لي يهودي لا ادري، قال، "الكلام عن يسوع في حرية وعلى نحو علمي امر ممكن. لكن حين يتعلق الامر بموسى ومحمد يضحي الكلام اصعب". اعتقد على هذا الصعيد، ان ثمة في دراسة الاناجيل موقفاً ريادياً والكثير من الليبيرالية. لكني متفائل بأن المسلمين سوف يتوصلون يوماً الى قراءة النصوص القرآنية في روح علمية وموضوعية. وتختلف المناقشة مع طلابي المسلمين عنها مع المسلمين العاديين. فالطلاب هم في مرحلة اعداد أطروحة الدكتوراه ويتميزون بروح علمية الى حدّ كبير ويمكنهم نقد النص القرآني في حرية ما، وشيئاً فشيئاً تتشكل بينهم نماذج من العلمانية التامة.

• ماذا عن العامة الذين يعيشون في فرنسا؟ كيف يوفقون بين جذورهم العربية وانتمائهم الثاني، اي علمانية الجمهورية الفرنسية؟

- إنهم يتعلّقون بتراثهم وعاداتهم وتعاليمهم الدينية ويخرجون الى الشوارع بزيهم ليثبتوا هويتهم، لكني اراهم ممزقين. شخصيتهم منقسمة. إنهم شبه ضالين. لديّ ايضاً طلاب وطالبات جزائريون ومغاربة، وجليّ انهم يعيشون مرحلة صعبة جداً، وفي النهاية لا يعرفون من هم تحديداً اذ تتجاذبهم تيارات ثقافية مختلفة. من حسن حظي اني ادرّس الصوفية الاسلامية، وهذا يتيح لي ان أثبت لطلابي ما هو الأهم في الدين. والأهم هو البحث عمّا هو

روحي وليس معرفة التفاصيل اليومية العادية مثل ماذا يجب ان ناكل وفي اي ساعة يجب ان نصلي وكيف ينبغي ان نفعل هذا او ذاك في نطاق "العبادات". اذن ينبغي أن يرتكز البحث الأهم على الروحي، أي على علاقتنا العميقة بالله، وكيفية لقائنا به. واعتقد انه الموضوع الرئيسي الذي لو ركزنا عليه قد يؤدي الى سلوك علماني بكل معنى الكلمة.

• هل الصوفية منهج أم اسلوب عفوي؟

- إنها منهج بالطبع. منهج تقليدي تتناقله الاجيال، الواحد تلو الآخر، وتبحث بواسطة شهادات وعبارات او بواسطة تمارين في التنفس والحركة الجسدية والرقص عن تحضير ما للقاء بالمطلق. لكن ذلك يتطلب في البداية بعض الطقوس والايمان كي يتطور الصوفي في تقنيته شيئاً فشيئاً. فما من صوفية بلا اطار من الايمان. حتى في المسيحية لا يختلف الامر، فثمة ضرورة للانطلاق، اساس ايمان وممارسة.

• ما الفرق بين الصوفية في المسيحية والصوفية في الاسلام؟ اي ما الفرق بين تريزا دافيلا ويوحنا الصليب وبين الحلاج والبسطامي وابن عربي مثلاً؟

- اعتقد ان الأهم ما يجمع بين هؤلاء هو البحث عن اللقاء بالله. في ما يتعلق بصوفية الاسلام، الله هو كل شيء ولا وجود خارج نطاقه، والمخلوقات بما فيها الانسان، لا تملك كيانا خاصا بها. بينما في الصوفية المسيحية، المخلوق البشري موجود وليس وهما. اي ان الله لا يلغي الوجود البشري او ينفيه. الكيان البشري هنا ليس متماهيا، ليس ملغيا بل يبقى حاضرا، وثمة رباط حب مع الله لا رباط يمحو المتصوف في جوهر الله.

• هل نستطيع ان نسمي افلاطون صوفياً وثنياً، مقارنة بصوفيي الاسلام وصوفيي المسيحية؟

- اعتقد اننا نستطيع ان نسمي صوفياً كل من يبحث عن تجربة خارقة تتخطى ظواهر الطبيعة، اي كل من يدرك هذه التجربة ويمارسها على الصعيد الحياتي. كل ما نعرفه عن افلاطون انه كان فيلسوفا، لكن يسعنا الاعتقاد انه عاش حياة روحية مكثفة في الوقت نفسه. صحيح ان العرب ترجموا الفلسفة

سيصل المسلمون يوما الى قراءة النصوص القرآنية علمياً وموضوعياً

ليس هناك حبّ بشري بل حبّ الهي

اليونانية، لكن المقارنة بين الصوفية الاسلامية وفكر افلاطون غير ممكنة، بينما هي صحيحة جدا بين الصوفية الاسلامية والصوفية المسيحية اذ لديهما جذور مشتركة في الديانة اليهودية، والموضوع الاساسي لدى الثلاثة هو حب الله. وفي النهاية تدفعنا الى حب الله القوة ذاتها التي تدفعنا الى حب ذاتنا. فليس ثمة حب بشري بل حب الهي.

• وماذا عن الصوفية الهندية؟ يقال ان الحلاج سافر الى الهند وتدرب فيها.

– لا نستطيع ان نجزم بشيء في هذا المجال بالنسبة الى الحلاج. اما الفكر الصوفي الهندي فركيزته ان هذا العالم المخلوق هو وهم محض.

• هذا بالنسبة الى البودية.

– البودية والهندوسية معا. ثمة مستشرق ياباني، ولا اعرف ان كان يمكنني ان اسميه مستشرقا...

• لم لا؟

– ...هذا المستشرق الياباني، وهو بودي في اي حال ودرس السانسكريتية والفارسية والعربية، كان يعتبر ان ثمة صوفية مشتركة لكل بلدان آسيا، حيث البودية والتاوية والهندسية والصوفية الاسلامية تتعلق كلها بميتا– فلسفية واحدة. انها مجرد نظرية لكنها مثيرة للجدال. المشترك اذن هو ان العالم ليس موجودا حقيقة وما نعيشه هو نوع من الحلم. جهد المتصوف يكمن في مغادرة هذا الحلم لبلوغ الواقع. لكن ثمة من ناحية اخرى صوفية ذات اتجاه مسيحي تقول ان الامر يتعلق بالحب، بالعشق في الشعر الصوفي. لا نستطيع مثلا ان نحب الوهم. اذا كان هناك حب، كما تقول تلك الصوفية، فلأن شخصين موجودان لهذا الحب، الله والانسان.

• انت المتعمق في الصوفية اسألك: هل تؤمن على غرار الصوفيين بوهم العالم؟

– اميل الى الاعتقاد أننا لا نستطيع معرفة العالم موضوعيا، او لنقل بالاحرى اننا لا نعرف العالم الا بقدر ما نتفكّره. اميل الى الاعتقاد ان بنية العالم بنية حلم لكننا ندرك في الوقت عينه امورا حقيقية. مثلا نحب ونتألم الخ... لكن في النهاية نخلق بذاتنا اطار فكرنا.

• ثمة اذن خلط بين الوهم والواقع.

– افكّر الآن في مقارنة الفيزيائيين للعالم الذين يقولون اننا لا نستطيع مراقبة الذرّة كما هي، بل توجد طرق مختلفة لبلوغها وفهمها وتجزئتها. ينطبق الامر كذلك على تجربتنا الدينية. نحاول القبض على الاشياء. لكن كل ذلك نسبي، موقت.

صباح زوين

جريدة القاهرة 2001/5/15

أستاذ الدراسات الإسلامية بجامعة السوربون بيير لورى :

نعم الاستشراق كان أحد وجوه الاستعمار

بيير لورى أكاديمى فرنسى بارز، يعمل أستاذاً للدراسات الإسلامية بجامعة «السوربون» وله عدة مؤلفات وترجمات - بالفرنسية - تتناول الحضارة العربية عامة والتصوف بشكل خاص، منها «تدابير الإكسير الأعظم» لجابر بن حيان، و«تأويلات القرآن» لعبد الرازق القلشانى، وسواهما من العلماء والمتصوفة العرب.

فى الحوار التالى يحدثنا «لورى» عن اهتماماته الإسلامية، ورؤيته لكيفية تصحيح بعض الجوانب «المغلوطة» من صورة العرب والمسلمين فى أوروبا، وقضايا أخرى مهمة.

وفى البداية يعتبر «لورى» أن: عصر الاستشراق - بمعناه القديم - انتهى فى فرنسا، وإن كانت هناك فئة قليلة تطلق عليه هذه التسمية فى ألمانيا، وفى تقديرى أن الاستشراق كان هدفه الاحتواء من الناحية الثقافية والاجتماعية والدينية، كما يحتويها المستعمر باحتلال المكان. وبانتهاء عصر الاستعمار قسمت هذه الدراسات وأصبح هناك متخصصون كل فى مجاله، أى مؤرخين وسياسيين ولغويين وعلماء اجتماع إلى آخره.

■ وما سر اهتمامك إذن بالدراسات الإسلامية عامة والتصوف خاصة؟

- اهتمامى بالقضية الفلسطينية هو الأصل لهذه الدراسة. ففى عام ١٩٦٧ أثناء الحرب العربية - الإسرائيلية، كنت طالباً بالمرحلة الثانوية، وكان للتضليل الإعلامى الذى اجتاح وسائل الإعلام الفرنسية دور سلبى، إذ لم ينقل الصورة السليمة عن الوضع الظالم فى منطقة الشرق الأوسط

وهذا الوضع بعينه جعلنى اهتم مبكراً بدراسة اللغة العربية والشرق بثقافته ودياناته، فبدأت أتعلم اللغة العربية فى عام ١٩٧٣ حيث ذهبت إلى لبنان عن طريق منحة من الخارجية الفرنسية، وذلك بعد حصولى على ليسانس فى الدراسات السياسية والاقتصادية بفرنسا، ثم ذهبت بعدها إلى دمشق لنفس الغرض، وهناك حصلت على ماجستير فى التصوف وحصلت بعدها على الدكتوراه، فى الرسالتين اعتمدت على مخطوطات إسلامية قمت بتحقيقها ونقلها إلى الفرنسية.

■ وكيف حصلت على هذه المخطوطات؟

- حصلت عليها من بلاد مختلفة مثل: تركيا، إيران، مصر، وبالطبع كان هناك بعض الصعوبات خاصة فى تركيا، حيث لم يكن لدينا الحق فى تصوير المخطوطات، واستدعى الأمر نقلها يدوياً «بدار المخطوطات» باستنبول، أما إيران فقد كانت مكتباتها مغلقة وقتئذ لاندلاع الثورة الإيرانية، أما المخطوطات المصرية فكان لدى الحظ للحصول على نسخ مصورة عن طريق «الأدب قنواتى» الذى يرجع إليه الفضل فى مساعدتى، ثم حصلت على الدكتوراه من جامعة السوربون بباريس، وبعدها عُينت فى جامعة «بوردو» لتدريس الحضارة العربية والإسلامية.

■ وما هو هدفكم من الاهتمام بالدراسات الإسلامية؟

- من جهتى أحاول توصيل الصورة السليمة للإسلام عن طريق المحاضرات، ومن خلال تحليل صورة الإسلام فى الثقافة الغربية منذ العصور الوسطى حتى الآن، وأجد أن الأوروبى كان لديه حاجة ملحة لكى يرى المسلم فى «الاتجاه المعاكس» له من النواحى الثقافية والاجتماعية، اعتقاداً منه أن الآخر هو السيئ، مما يجعله سيداً له ويحل لنفس أن يحتله!

■ ما مدى إقبال الشباب الفرنسى الآن على الدراسات الإسلامية؟

- للأسف الشديد لم يعد الحال كما كان من قبل، فقد كنا منذ الصبا نعتنى بهذه الدراسة، بعكس الأجيال الجديدة التى نجدها تهتم بدراسة اللغات الأخرى مثل اللغتين اليابانية والصينية، ودور الإعلام هنا واضح فالتواجد الدائم للأفلام الصينية واليابانية، والتعتيم المستمر على الحضارة الإسلامية والعربية، بجانب الصورة السيئة المرتبطة بـ«الإرهاب»، كل ذلك يجعل المهتمين بالدراسات الإسلامية فئة قليلة من الفرنسيين، وبعض الشباب من دول أوروبا، إيطاليا، أسبانيا، وألمانيا



باريس: نجاة عبد النعيم

جريدة القدس العربي – باريس 2003/11/25

كل مسلم قادر على أخذ قسطه من ذلك الإلهام الرباني:

بيير لوري: الأحلام في الإسلام تسمح للإنسان بالارتقاء الروحي والاقتراب من السماء

باريس - «القدس العربي» -
من عادل قسطل:

ما الذي يبقى للإنسان عندما تسيطر على حياته المادة وتشغل كل وقته؟ كيف يخرج من تلك الدوامة التي يصنعها الاستهلاك الدائم للمادة؟ يبحث حينئذ في أعماق نفسه عساه يجد فهما جديدا للعالم الذي يحيط به. من هنا يأتي اهتمام الغرب المتزايد بالتصوف الإسلامي والمدارس الصوفية التي قربت أكثر من غيرها الإنسان من السماء. لا وحي بعد نبي الإسلام (ص). لا شيء يضاف ولا شيء ينقص من ذلك الإرث المحمدي. هل معنى ذلك أن صلة الإنسان بالسماء انقطعت؟ لا، يقول الأستاذ الفرنسي بيير لوري في كتابه «الحلم وتفسيراته في الإسلام» الصادر عن دار ألبان ميشيل الباريسية. الحلم يحافظ على تلك الصلة. الحلم كطريق نحو معرفة الأبعاد الباطنية للعبادة. هكذا لخص لوري الفكرة الرئيسية للكتاب. وقال في حديث لـ«القدس العربي»: إن الإنسان، مهما كانت ثقافته وعقيدته، لا يقول كل شيء عبر النصوص العقائدية والرسميات. الحلم هو مصدر إلهام دائم لدى المجتمعات المسلمة. وكل مسلم قادر على أخذ قسطه من ذلك الإلهام الرباني الذي يعيد له انتعاشه ويبث في روحه شحنة قابلة للتجديد. وللحلم في الإسلام وظيفة دينية معترف بها درسها بيير لوري بدقة ومنهجية تليق بمستواه كمفكر حاصل على كرسي الأستاذية في المدرسة التطبيقية للدراسات العليا بباريس. قال عن تجربته في هذا المجال العجيب والجذاب: بدأت بتدريس التصوف في الإسلام وكل ما هو مرتبط بالروحيات بدلا من دراسة النصوص العقائدية والفلسفية. ثم وجهت اهتمامي لمناطق اللاوعي وما ينجم عنها من تصرفات كالشطحات الصوفية ودرست أيضا كلام المجانين قبل أن أصل إلى الأحلام.

غاص لوري في أسرار اللغة العربية ونقل القارئ إلى رحلة فكرية بين مفاهيم رئيسية ضرورية ليشرح معنى السِّنة، والنعاس، والنوم والمنام ويبين كيف ينزلق الإنسان بهدوء متدرج من حالة لأخرى قبل استرجاع اليقظة. ثم يقرر العملية، وهكذا نواجه أما اليقظة المطلقة، فهي ربانية لأن الخالق هو الوحيد الذي لا تأخذه سنة ولا نوم. واعتمادا على نصوص قرآنية بين بيير لوري أن النفس تغادر صاحبها خلال النوم فتدور في فلك الخالق، ولا أحد سواه يمكن أن يصلها ويتصرف فيها. وفي فقرة عنوانها «أحلام محمد في القرآن»، قال أن الرؤيا لا تأتي المسلم إلا مع الأحلام مشيرا في الوقت ذاته إلى نصوص تثبت نزول الوحي على نبي الإسلام خلال الحلم ولكنه امتنع عن المقارنة بين نبي الإسلام وباقي المسلمين والخوض في كنه الوحي. وهل كانت حادثة الإسراء والمعراج حلما أم أن نبي الإسلام (ص) سافر بجسده؟ لم يخض لوري في هذا الجدل، بل أشار إلى أهمية [illegible] الصحيح حول مصداقية تلك السفرة. وللحلم في التصوف مكانة أساسية لأنه يسهل انتقال الإنسان من حالة روحية إلى حالة أسمى تقربه من الخالق. وقال أن حادثة الإسراء والمعراج لها مكانة خاصة في نفوس المتصوفة أمثال ابن عربي في ارتقائهم نحو السماء، ولكنه ارتقاء روحي فقط.

أضغاث أحلام

كان المشركون يقولون «أضغاث أحلام» ليسخروا من محمد ومن [illegible]

الواقع. فما هي الحدود الفاصلة بين الحلم، والرؤيا، والهذيان والهرطقة؟ قال لوري: توجد في الأحاديث النبوية توجيهات دقيقة حول هذا الموضوع أهمها عدم الخلط بين الأحلام إذ ليست كلها رؤى. هناك أحلام عادية تسببها الهموم، وأخرى تأتي بسبب مشاكل في الجهاز الهضمي لأن المرء لم يأكل بطريقة سليمة. وفئة ثالثة هي من وساوس الشيطان. كيف يمكن تمييز الرؤيا من غيرها؟ لوري: فالشخص الذي يحلم هو الذي يعرف ذلك لأنه يستيقظ مبتهجا، متحمسا، وفي ذهنه صورة واضحة عما رآه في حلمه. أما إن شعر بالخوف واستولى عليه الشك والقلق، فذلك من الشيطان. ما الفرق بين وساوس الشيطان ورؤية الشيطان؟ أجاب لوري: فالأمران مختلفان. الوسوسة تؤدي إلى القلق والشك دون ظهور الشيطان في الحلم. ولكنه قد يظهر في الرؤيا الصالحة إذ تأتي بحذر الله الإنسان من ضعف إيمانه وميله نحو المغريات».

لا يقول لوري أنه يؤمن بما يؤمن به المسلمون في هذا المجال، ولكن عمله يصب في دراسة تفسير الأحلام كمادة علمية حقيقية لها قواعدها. والحديث مع أستاذ جامعي، على مقربة من جامعة السوربون، يشعر المرء أن العقلانية التي تعلمها الرجل على مدى تجربته الجامعية الطويلة لا تتناقض مع «الغيبيات». «ولو كان الحلم مجرد هرطقة لما اعترفت به الجامعة الفرنسية كما اعترفت بغيره من الموضوعات الجادة». قد يسمع الواحد منا شخصا وهو يسأل عن الفرق بين الجن والشياطين، فيبتسم لغرابة ذلك السؤال أو يتطير منه ويقول «أعوذ بالله». هذا ليس شأن لوري الذي بحث فعلا في ماهية الجن في الإسلام فوجد أنها كائنات أرضية، تنقسم إلى ذكر وأنثى، يحكمها القانون الإلهي، تموت ولا يبصرها البشر بصفة عامة. ما هو تفسير رؤية الجن في المنام؟ وجد لوري تفسيرات عديدة: رؤية الأعداء، فساد الدين، سيطرة الشهوة، لهو الإنسان عن العبادة، بعده عن الفضيلة، أكل الطعام الحرام. ووجد لوري أيضا تفسيرات لأحلام أخرى كأن يرى الرجل جنا أمام منزله وفسر ذلك بخيانة العهد. أما تحول الإنسان إلى جن في الحلم فمعناه، حسب التفسيرات المتوفرة، أن الخبث بدأ يستولي على جوارحه. ومن التفسيرات الطريفة رؤية الإنسان نفسه وهو متحكم في مجموعة من الجن، ومعنى ذلك أنه سيصبح معلما لأطفال.

الموتى لا يكذبون

يغطي تفسير الأحلام في الإسلام موضوعات عديدة جمع بيير لوري عددا منها في كتابه الجديد. العبادة هي واحدة من تلك الموضوعات، وعندما يرى المرء نفسه وهو يتوضأ فمعنى ذلك أنه يدخل تحت الحماية الربانية. واعترف أن التفسيرات المتعلقة بالصلاة قاطعة لأنها تشير غالبا إلى أمور إيجابية بحتة. وقرأ أيضا أنها تفسر الإفطار في رمضان بالاقتراب [illegible] باهتمام الكاتب هو الموت والغيب، وجد نصوصا تفسر الموت في المنام بالتوبة، وأخرى تفسر حلم الخلود بالاستشهاد. موت الابن: الانتصار على العدو. موت الخليفة: خراب البلد. واعتمد لوري كثيرا على النصوص التي تركها العلماء المسلمون ومنها تلك التي تقول أن من الناس من يدعو الله لكي يرى موتى في حلمه «لأنهم لا يكذبون ويحدثونه بصدق عما يريد معرفته». وهناك فئة أخرى من التفسيرات تربط بين الموضوعات بشكل مزدوج ومتناقض، فمن يرى [illegible] أي ملاكا والعكس



بيير لوري يحمل نسخة من كتابه الجديد (القدس العربي)

للموضوعات التي غطاها تفسير الأحلام في الإسلام. عندما يحلم الرجل أنه رزق ذكرا قد يرزق أنثى، وقد يرمز الأب للابن والعكس. ولاحظ الكاتب هذه الحركة العكسية في التفسيرات في أكثر من موضع وأحسن مثال على ذلك حلم النبي محمد (ص) الذي رأى فيه أبا جهل يدخل الإسلام، فكان إسلام ابنه عكرمة. وهناك أحلام مرتبطة بالخليفة والحاكم والجسد، والأدوات المستعملة في الحياة اليومية، والسماء، والتاج، والأديان المختلفة عن الإسلام.

قد يبحث المسلم عن حل لمشكل يحيره بصلاة الاستخارة وينتظر الجواب في حلمه. قال لوري أن الاستخارة مرتبطة مباشرة بالحلم وتفسيره في الإسلام، وأضاف: توجد طيبة في عمق كل إنسان، وعندما يواجه معضلة يستخير عساه يجد حلا في منامه. ولدينا اليوم نصوص باللغة الآرامية تثبت وجودها قبل الإسلام، ولكنها تختلف تماما معه. ابن خلدون نفسه قال أنه جربها. الاستخارة قد لا يأتي منها جواب، إذ لا يجبر أحد الله على الإجابة. وقد رأينا في الثقافات الشعبية لدى بعض المسلمين تجمع الناس حول قبور الأولياء الصالحين لاستحضارهم في الحلم. فهناك أحلام

وينصحه بما يجب فعله للتخلص من التنويم المغناطيسي؟ هل و... للمسلمين؟ لوري: فلم أجد لها ... يشدد على اليقظة. وهو ما ... العصر كالتالي لمقتلب الخمر و... وما دمنا نتحدث بلغة العص... الأحلام بالأحداث التي عرفت ال... مكانة الأحلام لدى الإسلاميين؟ ... أتباع أسامة بن لادن. وهو ... مقابلة في كرة القدم بين المسلمين ... الفريق المسلم يرتدي زي الطيا... لادن تخلف أمره بالسكوت لكي ... يجري الإعداد له. الحلم مهم في ... لادن نفسه قال أنه رأى في ال... الكويت قبل أن حدوثه».

آخر سؤال طرحته على ... لوري في هذا الحديث الطويل كان ... في الأديان السماوية الأخرى. ... في التوراة ولكن الحلم ليس ... اليهودية. وتتطرق المسيحية ... للموضوع إلا لتعتبر الشيطان ... الإنسان عبر الحلم. أما المسلم ف...

.2000 Nb1 - Vol 4 الصادرة عن جامعة البلمند News letter

CENTER FOR CHRISTIAN-MUSLIM STUDIES



French Orientalist Pierre Lory Lectures on the Prophet Abraham and Islamic Sufism

On April 11, the Center of Christian-Muslim Studies and the Cultures and Civilizations Program in the University sponsored a lecture by the French Orientalist Pierre Lory on the image of Abraham in Islamic Sufism on April 4. Lory sées Abraham as a perfect Sufist model wanting only God and as the link between different religions. Professor Lory is a teacher of Religious Sciences at the University of Paris-Sorbonne and the Director of Research at the Ecole Superieure in Paris.

جريدة لاكروا – باريس 2001/01/26

« Le Coran devenait un texte immuable »

Pour Pierre Lory, spécialiste du Coran, ce n'est pas l'authenticité du texte qui fait difficulté mais le statut de livre « parfait » que lui a conféré l'islam au cours des siècles

ENTRETIEN

Pierre Lory
Directeur d'études à l'École pratique de hautes études

Le Coran est-il le texte authentique transmis par Mohammed ou sa rédaction a-t-elle fait l'objet de différents apports ?

Pierre Lory : En toute probabilité, le texte que nous connaissons est approximativement celui qui a été transmis aux musulmans par le Prophète, mort en 632. Il a été communiqué oralement par fragments, au fur et à mesure des révélations. Les « secrétaires » l'apprenaient par cœur, ou inscrivaient des passages à l'aide d'une écriture défective, une sorte de sténo. Vers 650, le calife Othman décida d'établir une version définitive et fit supprimer tous les autres documents. Cela provoqua un scandale, mais le corpus conservé est aujourd'hui admis par tous, y compris les chiites. Les variantes répertoriées après 650 ne remettent pas en cause sa compréhension globale. Donc, on peut considérer que le texte est à peu près sûr, malgré le laps de temps qui sépare la révélation et la rédaction finale.

— Ne peut-on pas trouver dans le Coran tout et son contraire, au fil des versets qui ne laissent pas apparaître de cohérence évidente ?

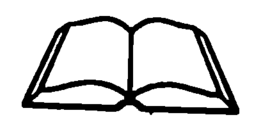
— Après le premier siècle, les débats ont porté sur le statut du Coran. A-t-il été révélé par fragments, en réponse à des questions précises, liées à un contexte historique ? Ou bien résulte-t-il d'un plan, d'un archétype céleste, éternel ? L'opinion musulmane trancha en faveur de la seconde solution. Dès lors, le Coran devenait un texte parfait et immuable. Pour résoudre la question des affirmations contradictoires, la tradition islamique a donc développé des écoles d'exégèse. Au IIe siècle de l'Hégire (VIIIe siècle de l'ère chrétienne) s'affirme l'idée que pour interpréter correctement le Coran, il faut recourir à l'enseignement oral du Prophète, car Mohammed est infaillible. Le dogme de l'infaillibilité est devenu le pilier de l'exégèse sunnite actuelle. On s'est mis à amasser toutes sortes de traditions orales du Prophète pour compléter le Coran, mais cela pose la question de leur authenticité.

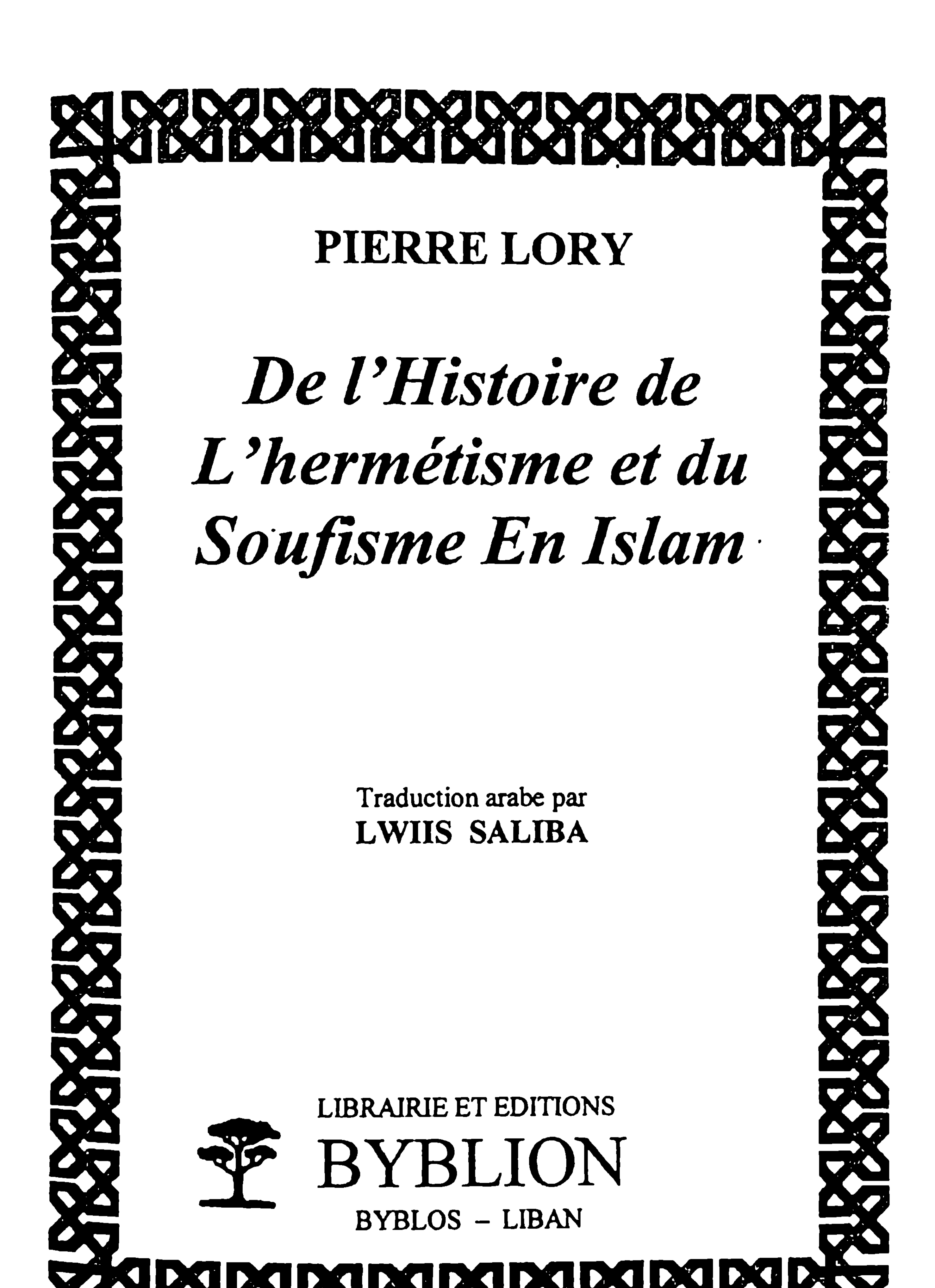
— Quelle liberté d'interprétation du texte demeure pour le théologien ?

— Les commentaires anciens du Coran faisaient place au débat, un peu comme dans le Talmud pour les juifs. Concernant un même verset, le commentaire donnait plusieurs interprétations. Puis, au cours des siècles, une lecture de plus en plus précise et de moins en moins ouverte du Coran s'est imposée. Au XXe siècle, on a assisté à une remise à plat de toute la tradition exégétique pour favoriser des lectures plus idéologiques ou fondamentalistes du Coran. Il n'existe, rappelons-le, aucun magistère en islam.

Recueilli par B. G[illegible]

قائمة المحتويات





PIERRE LORY

De l'Histoire de L'hermétisme et du Soufisme En Islam

Traduction arabe par
LWIIS SALIBA

LIBRAIRIE ET EDITIONS
BYBLION
BYBLOS - LIBAN